

L'idea della morte nel mondo romano pagano¹

Lauretta Magnani

"Ager Veleias", 18.02 (2023) [www.veleia.it]

1. La morte, nel percorso dell'uomo attraverso i secoli, è una tematica fondamentale, per cui soffermarsi su di essa costituisce una via maestra per lo studio delle civiltà e delle fasi storiche di una cultura². Talvolta rappresentazione spettacolare in ambito letterario³ o argomento di dotta riflessione per grandi pensatori della classicità⁴ o occulto leitmotiv del *Satyricon* petroniano, in cui appare quale elemento pregnante di un mondo in dissoluzione, essa ci si offre, senza troppe mediazioni, nella sua realtà, calata nel mondo degli affetti che da sempre e per sempre le faranno da sfondo, nel patrimonio assai ricco di iscrizioni funerarie che la civiltà latina ci ha lasciato. Opere letterarie e testimonianze epigrafiche, quindi, come guida privilegiata alla comprensione - o per lo meno a un tentativo - della valenza che questo momento fondamentale di ogni esistenza ebbe per il mondo romano pagano, nel quale le idee e le reazioni furono molteplici e fortemente eterogenee.

La morte al di là dei rituali e delle credenze che tendono a darne una visione il più possibile compatta, era ed è, indiscutibilmente, un momento assolutamente personale della vita di ogni individuo e, come tale, diverso per ognuno. Ecco perché in questa sede si tenderà a tracciare un percorso di atteggiamenti, di paure, magari anche di speranze, nei confronti del distacco dalla vita, nei quali riconoscere i più, limitando la differenziazione al livello culturale, sociale e sessuale dei protagonisti, senza addentrarsi in una impossibile analisi di tipo capillare.

2. Nel mondo romano coloro che ebbero la possibilità di esprimersi maggiormente in vita hanno avuto voce più forte anche rispetto alla morte: si tratta di personaggi ricchi, importanti, degli esponenti di una società oligarchica e rigorosamente maschile, dei *cives*, pienamente integrati nei meccanismi dello stato, e degli intellettuali. Tutti costoro, di fatto, costituiscono

¹ Vd. *L'idea della morte nel mondo romano pagano*, in «*Lege nunc viator...*». *Vita e morte nei "carmina Latina epigrafica" della Padania centrale*, 2 ed., N. Criniti cur., Parma 1998, pp. 23-45.

² Sulla morte come spettacolo si veda R. Gigliucci, *Lo spettacolo della morte. Estetica ed ideologia del macabro nella letteratura medioevale*, Anzio 1994, p. 9, e in generale le grandi opere sulla morte dal medioevo ad oggi: Ph. Ariès, *Storia della morte in Occidente*, Milano 1978; Id., *L'uomo e la morte dal medioevo ad oggi*, Roma-Bari 1980; Id., *Images de l'homme devant la mort*, Paris 1983; AA.VV., *La morte oggi*, Milano 1986; M. Vovelle, *La morte e l'Occidente*, Roma-Bari 1986; A. Tenenti, *Il senso della morte e l'amore per la vita nel Rinascimento*, n. ed., Torino 1989; e infine N. Criniti, *Cotidie morimur: la morte a Roma*, "Ager Veleias", 17.08 (2022), pp. 1-52 [www.veleia.it]. — Una rassegna aggiornata sulla morte nel mondo antico viene pubblicata annualmente in "Ager Veleias" [www.veleia.it]: N. Criniti, *Mors antiqua*: *bibliografia sulla morte e il morire a Roma*.

³ Si pensi, solo per fornire qualche esempio, alle *insolitae mortes* nel deserto libico, episodio della *Pharsalia* di Lucano (IX, 734 - 835) o a quelle non comuni (*De mortibus non vulgaribus*) presentate nei *Factorum et dictorum memorabilium* libri di Valerio Massimo IX, 12.

⁴ Si vedano al riguardo Lucrezio, *De rerum natura*; Cicerone, *Tusculanae disputationes* e Seneca, *Epistulae ad Lucilium*, solo per citare alcune opere che affrontano e riflettono sul problema della morte.

una minoranza della popolazione rispetto ai ceti subalterni e alle donne, che ben poco sono in grado di farci sapere delle loro paure e delle loro riflessioni sulla fine della vita. Parlare della morte nel mondo romano pagano significa quindi cogliere, attraverso le fonti, la voce di chi più può esprimersi, ma sapere che esiste anche una maggioranza silenziosa la quale, come tutti, è toccata da questo problema esistenziale e che spesso ha modo di rivelarsi non certo direttamente, ma piuttosto fra le pieghe di discorsi che non la vedono protagonista. Proprio per questo cogliere, attraverso le fonti, l'idea che questi uomini maturarono circa la fine dell'esistenza significa leggere spesso fra le righe, poiché gli autori latini non ebbero in tale tematica il loro argomento primario: ne parlano solo raramente, magari in relazione a fatti contingenti, per meravigliare o stupire. Solo pochi di essi - lo abbiamo detto - riflettono, di fatto, sul problema: e anche le stesse iscrizioni funerarie non assunsero nel mondo romano la funzione di rendere esplicita la concezione, che la società ebbe di questo fondamentale momento della vita di ognuno, sebbene, fortunatamente per la ricerca, talvolta la tradiscano. In un quadro siffatto non ci meraviglia che il più delle volte le riflessioni, le speranze e le attese di fronte alla morte rimangano inesprese per modestia di mezzi, soprattutto a livello dei ceti non letterati e non dominanti.

Difficilmente, per esempio, il concetto che il mondo romano aveva di essa si configura attraverso la figura femminile, che tutt'al più rivela i suoi sentimenti, il suo dolore per la perdita dei congiunti, ma non prende mai posizione e non sembra elaborare un'idea esistenziale. Sarà soprattutto il maschio invece, meglio se ricco, colto e appartenente al ceto dominante, principale testimone di sé stesso e della società in cui vive, a guidarci in questo cammino, a farci conoscere le sue riflessioni al riguardo.

Anche negli epitaffi da noi esaminati - una goccia nel *mare magnum* dell'universo epigrafico - compaiono dei dedicanti donne⁵ che non esprimono, nella maggior parte dei casi, concezioni sull'aldilà, ma più spesso si limitano a dichiarare il loro dolore per la perdita della persona cara o l'onore di una sepoltura consona agli affetti maturati in vita. Quelli invece elaborati da uomini (cfr., ex. gr., *CLE/Pad.* 6,7 e 12)⁶ rivelano più esplicitamente la loro idea della vita e della morte. Macrobio (cfr. *CLE/Pad.* 6)⁷, ad esempio, dichiara molto chiaramente il proprio pensiero alla fine del suo epitaffio: «... non perit esse bonos», così come l'ultima iscrizione analizzata nel testo (cfr. *CLE/Pad.* 12)⁸, quella commissionata da P. Raio per un congiunto, sembra ricorrere al concetto epicureo della morte, all'idea della vita quale unico vero bene da sfruttare fino in fondo, prima che tutto abbia termine. C'è dunque in loro il tentativo di prendere posizione di fronte alla morte, la propria e quella di altri.

Ma davanti alla fine dell'esistenza, il Romano è innanzitutto uomo e in quanto tale prova quelle angosce che da sempre accompagnano il cammino di ogni essere pensante nel suo distacco dalla vita terrena: come tutti, deve abbandonare la posizione sociale e i beni materiali conseguiti in vita - «Ille ego, qui varios cursus variumq(ue) labor(em) / sustinui ut iustas conciliaret opes, / transmisi moriens rerum quaecunque paravi. / Haec tamen ad Manes pertinet una domus» dice infatti Macrobio nel suo epitaffio - oppure deve distaccarsi dall'affetto dei congiunti - «... infelix natae cineres custodio [m]a[ter]» recita Atilia Onesime piangendo la morte della figlia sedicenne Atilia Severilla - o spesso, inoltre, deve sottostare al dolore fisico che il più delle volte accompagna decesso - «Lues ignita torret ultra q[ui]nque

⁵ Cfr., rispettivamente, *CIL* XI 1273 e Add. p. 1253 = *CLE* 1009 = *CLE/Pad.* 1 = *IED* XVI 646; *CIL* XI 1209 e Add. p. 1252 = *CLE* 1550 = *CLE/Pad.* 4 e *AE* 1946, 208 = *CLE/Pad.*10, quest'ultimo riguardante una liberta morta, il cui epitaffio è stato però presumibilmente pensato dal suo *patronus*.

⁶ *CIL* XI 1122a-b e Add. 1251 = *CLE* 1273 = *CLE/Pad.* 6 e 6a = *IED* XVI 513; *AE* 1962, 161 = *CLE/Pad.* 7 = *IED* XVI, 437; *CIL* V 4078 = *CLE* 84 = *CLE/Pad.* 12.

⁷ *CIL* XI 1122 a e b e Add. p. 1251 = *CLE* 1273 = *CLE/Pad.* 6 e 6a = *IED* XVI 513.

⁸ *CIL* V 4078 = *CLE* 84 = *CLE/Pad.* 12.

d]ies» viene fatto scrivere sull'epitaffio della piccola Iaia⁹. Oppure deve misurarsi con l'incertezza della sua sorte oltremondana: «si datur extinctis mentem retinere priorem ...», «... si tamen at Manes credimus esse aliquit», «...si post fata manent sensus...»¹⁰. Naturalmente ogni uomo prova angoscia anche rispetto alla morte altrui, di fronte alla quale sente un senso di separazione assoluta, in cui riconosce di fatto la morte dell'altro e la realtà della propria esistenza. È in questa circostanza che egli avverte l'angosciante sensazione di incomunicabilità tra chi è vivo e l'amico o il parente perduto. Catullo rende con infinito vigore questa sensazione - della quale ben si ricorderà Foscolo, scrivendo il sonetto *In morte del fratello Giovanni* - nel carme 101 dedicato al fratello morto in Bitinia.

*Sovra mari passato e conosciute
molte genti straniere, a queste alfine
meste onoranze giungo, per recarti
dono estremo di morte, conversando
con la tua muta cenere, fratello,
poi che volle il destino a me strapparti
indegnamente, misero fratello.
Or tuttavia ricevi queste offerte,
ancora intrise di fraterno pianto,
che vuole il prisco rito degli antichi
ti siano in dono triste presentate.
E per sempre, fratello, dormi in pace.*

Ma se alla morte di altri si assiste e si partecipa con dolore, per la propria si prova un senso di angoscia ancora più schiacciante, «mors vitam vicit ...»¹¹, è spesso questa l'amara conclusione constatata nelle fonti letterarie ed epigrafiche, che si fa più dilagante o più contenuta a seconda dell'individuo, della sua profondità di pensiero, della sua condizione di vita. Colui che infatti è culturalmente preparato può tentare, come in effetti accadde, un approccio più critico al problema della morte.

Nel *Somnium Scipionis*¹² Cicerone espone alcune sue idee al riguardo, attraverso le parole dell'Africano al nipote: «Non sei tu ad essere mortale, ma il tuo corpo, il tuo vero essere è l'anima. Sappi dunque che tu sei dio: se è vero che dio vive, che è dotato di sentimento, di memoria, di previsione, che dirige, modera e mette in movimento il corpo cui è preposto, come questo dio che occupa il primo rango, lo fa per il mondo cui apparteniamo». Quasi una divinizzazione del defunto quindi per superare l'idea di annullamento che la morte induceva ai più, ma anche per trovare una giustificazione alla vita.

Certo, l'accesso al mondo degli dei va meritato, e con le imprese terrene, che devono rispettare le quattro virtù cardinali romane: *concordia*, *pietas*, *clementia* e *virtus* - spesso tradotte in immagini simboliche sui sarcofagi¹³-, e con la cultura. Al pari delle azioni umane,

⁹ CIL XI 1122 a-b = CLE 1273 = CLE/Pad. 6, 2-5 = IED XVI 513; CIL XI 1209 e Add. p. 1253 = CLE 1550 = CLE/Pad. 4, A, 9; 5 = IED XVI 728.

¹⁰ Cfr., rispettivamente, CIL XI 5927 = CLE 1102; CIL XI 1616 e Add. p. 1267 = CLE 1190 = ILS 7683; CIL VIII 212, cfr. 11300 e Add. pp. 925, 2353 = CLE 1552A: vd. G. Sanders, *Bijdrage tot de studie der Latijnse metrische grafschriften van het heidense*, Rome-Brussel 1960, ad ind.; D. Pikhau, *Levensbeschouwing en milieu in de Latijnse metrische Inscripties*, Brussel 1978, ad ind.

¹¹ CLE 1331 = CIL VIII 25006 = Geist 127.

¹² Cicerone, *De re publica* VI, 24, 16.

¹³ Sulle virtù tradotte in immagini sepolcrali cfr. J. Prieur, *La morte nell'antica Roma*, Genova 1991, p. 205; fondamentali, inoltre, sul simbolismo funerario a Roma V. Macchioro, *Il simbolismo nelle figurazioni sepolcrali romane*, Napoli 1911 e F. Cumont, *Recherches sur le symbolisme funéraire des Romains*, Paris 1942 = 1966.

infatti, la cultura letteraria permette di raggiungere l'immortalità. Il sapere, invero, conduce in primo luogo a quella terrena: anche se dell'uomo resterà solo un pugno di polvere, egli comunque proseguirà la propria esistenza fra i viventi, grazie al ricordo lasciato dalle sue qualità intellettuali e dall'opera letteraria. Il possesso della vera scienza è considerato dunque quasi un lasciapassare verso l'immortalità celeste, oltre a essere in grado di assicurare all'uomo la felicità nell'oltretomba¹⁴. Dedicarsi alla cultura, pertanto, non è solo una sorta di anticipazione della beatitudine nell'aldilà, ma soprattutto il mezzo per ottenerla. Il lavoro della mente, infatti, richiedendo una certa ascesi, purifica l'anima e la libera dalla materia. Cicerone nelle *Tusculanae Disputationes* afferma che dopo morti «ci sarà molto più facile consacrarci interamente alla contemplazione e alla ricerca, dal momento che ci è naturale una curiosità realmente insaziabile del vero e dato che le prospettive stesse del luogo in cui saremo pervenuti, facilitandoci lo studio delle cose celesti, accresceranno ancor più il nostro desiderio di studiare... e principalmente ne gioiranno coloro che nel loro soggiorno sulla terra, interamente sommersi come erano nelle tenebre, non di meno tentavano, per riguardo al pensiero, di decifrarne i segreti»¹⁵.

Certo la dottrina dell'immortalità, meritata grazie alla cultura, ebbe origini antiche e fino all'età classica greca fu appannaggio solo dei grandi filosofi. In età ellenistica e poi nel mondo romano essa si sviluppò maggiormente, facendo molti proseliti fra i letterati. Ma anche per i cittadini dotati di una discreta propensione alla conoscenza e non troppo vessati dalla quotidianità poteva presentarsi una via d'uscita di fronte all'incombere della morte. Non è dunque casuale la grande diffusione, fra I sec. a.C. e II sec. d.C., dell'epicureismo e dello stoicismo, che di fatto raccolsero notevoli consensi da parte dei ceti dominanti romani, unitamente a quella delle religioni misteriche provenienti dall'Oriente. Queste due correnti filosofiche, seppure con modalità diverse, volevano insegnare agli uomini come vivere, ma soprattutto come morire. Esse sostennero che non si doveva temere la morte: infatti o non era da ritenersi un male o non esisteva proprio.

Quest'ultimo concetto fu di fatto alla base della dottrina epicurea, che voleva eliminare l'angoscia dell'uomo di fronte all'aldilà, angoscia che finiva per essere una presenza quotidiana e costante della sua vita, turbandolo profondamente e impedendogli di essere veramente felice e libero da ogni affanno. Per Lucrezio¹⁶ tanto poteva la paura della morte da insinuare negli animi degli uomini «un'ansia che li rodeva». Egli dunque si impegnò per far capire che l'angoscia suscitata dal pensiero della morte era conseguente a una inesatta concezione della vita e dei valori che in essa dovevano essere perseguiti. Un'esistenza volta, infatti, al solo raggiungimento dei beni materiali dava una percezione della morte da intendersi come somma sciagura, poiché privava l'uomo di tutto ciò che aveva. Solo imparando a vivere il Romano si sarebbe emancipato dal timore della morte. Anzi, quest'ultima doveva essere sentita come una liberazione, poiché determinando la dissoluzione dell'essere fisico non comportava più alcuna sensibilità né quindi sofferenza. L'errore dell'uomo era quello di immaginare se stesso dopo morto così come era da vivo: ecco allora il perché della sua infelicità di fronte a questo evento. Rinfrancato quindi dalla scienza, che gli aveva dato cognizione di che cosa fosse la vita e che lo aveva reso consapevole della fallacità dei beni e del valore dell'esistenza e delle cose, Lucrezio propose la "sua" dottrina filosofica come una sorta di luce liberatrice in mezzo alle tenebre della vita.

Sempre in questa direzione cercò di operare lo stoicismo, seppure con argomentazioni differenti. Per lo stoico la morte appartiene al ciclo naturale delle cose e la vita viene data solo a condizione della morte: è quindi del tutto inutile lamentarsi. «La morte

¹⁴ Cfr. Prieur, *La morte ...*, p. 205 ss.

¹⁵ Cicerone, *Tusculanae disputationes* I, 19, 44.

¹⁶ Lucrezio, *De rerum natura* III, 79-82.

viene per tutti - dice Seneca¹⁷- colui che uccide tiene dietro a chi è stato ucciso. Ci si angoscia tanto per una cosa senza importanza». Per gli stoici, infatti, era altresì assolutamente necessario dare un senso all'esistenza, operare sulla qualità della vita praticando la virtù e facendosi guidare dall'intelletto; anzi, se non si riusciva a condurre un'esistenza secondo virtù e ragione, si doveva essere pronti a rinunciare ad essa: il suicidio divenne così nell'etica stoica un atto di suprema libertà¹⁸. Certo la diffusione di queste filosofie, il messaggio che cercavano di trasmettere, non potevano essere da tutti facilmente recepiti: sempre Seneca¹⁹ condannò le manifestazioni di eccessivo dolore a seguito di un decesso e, riflettendo su di esse, mostrò con estremo rigore i motivi che rendevano inutile una costernazione esagerata.

Così infatti scrive il filosofo romano: «Chi è afflitto e mal sopporta una grave perdita ha diritto per qualche tempo alla comprensione, affinché possa saziare e sfogare il primo impeto del dolore. Ma chi continua a lagnarsi di proposito dev'essere rimproverato, affinché impari che anche le lacrime ad un certo punto sono assurde»²⁰. Questa logica, ma durissima, convinzione di Seneca non sembrò in grado di fornire molto conforto: tanto, infatti, è il dolore che emerge dalle iscrizioni funerarie, specie da quelle commissionate per la perdita di bambini o ragazzi in tenera età, dolore di gente semplice, che non si aiuta con la filosofia e che è disarmata di fronte alla morte: «[Illa prior moriens fatis melioribus] usa est, / namque mori levior poena est quam quaerere [mortem] » (CLE/Pad. 4, A, 6-7)²¹, recita questa iscrizione, in cui la madre arriva a definire la vita, senza la figlia sedicenne, condizione peggiore della morte stessa.

Anche Tibullo, uomo colto, vive il dolore in senso pieno e nell'elegia scritta per la morte di Ligdamo (che non resistette alla perdita della moglie Neera) emerge tutta la disperazione per questa disgrazia, disperazione perpetuata dalle parole dell'epitaffio: «Lygdamus hic situs est: dolor huic et cura Neerae, / coniugis ereptae, causa perire fuit»²². Non furono tanti, dunque, coloro che poterono servirsi della filosofia per arrivare preparati alla morte: altri si rivolsero piuttosto alle religioni orientali, certo di più consolante approccio²³.

Nei culti di Dioniso, Cibele, Iside e Mitra la santità che si acquisiva con i riti sacri diveniva condizione necessaria e sufficiente per la salvezza, per ottenere quindi una beata immortalità. Nelle cerimonie dionisiache, per esempio, il fedele purificato dal fuoco, dall'acqua e dall'aria, attraverso una liturgia complessa, diveniva simile al proprio dio, assicurandosi eterna beatitudine. Per gli adepti di Iside abbiamo notizie precise grazie alla descrizione di una cerimonia d'iniziazione riportata da Apuleio²⁴: «... mi sono avvicinato ai limiti della morte; ho attraversato la soglia di Proserpina e ne sono ritornato passando

¹⁷ Seneca, *Epistulae ad Lucilium* 93, 12.

¹⁸ Sul suicidio nel mondo romano si vedano: Y. Gris , *Le suicide dans la Rome antique*, Montréal-Paris 1982; J.D. Ehrlich, *Suicide in the Roman Empire*, Diss. Columbia 1983 e l'interessante contributo di J.L. Voisin, * ducation de la mort volontaire   Rome*, in *Actes du Colloque de Rouen*, Rouen 1983, pp. 91-97.

¹⁹ Seneca, *Epistulae ad Lucilium* 63,2 e 99,1.

²⁰ Seneca, sempre in *Epistulae* 99,2, si esprime, riguardo al dolore per la perdita di un congiunto, con queste parole: «Ti aspetti, dunque, parole di conforto? Non riceverai che rimproveri. Tu che non sai sopportare la morte di un figlio che faresti se perdessi un amico? Ti   morto un figlio di incerte speranze, un bimbo in tenera et : solo pochi anni sono andati perduti». E cos  prosegue a 6, ribadendo le proprie posizioni: «Sono innumerevoli gli esempi di padri che accompagnarono al sepolcro i giovani figli senza versare lacrime, o che tornarono dal rogo al senato o a qualche pubblico ufficio per riprendere immediatamente la loro attivit . E fecero bene».

²¹ *CIL* XI 1209 e Add. p. 1253 = CLE 1550 = CLE/Pad. 4, 6-7 = IED XVI 728.

²² Tibullo, *Elegiae* III, 2, 29-30.

²³ Sull'influsso di queste religioni sul mondo romano si veda preliminarmente F. Cumont, *Le religioni orientali nel paganesimo romano*, Roma-Bari 1967.

²⁴ Apuleio, *Metamorphoseon* XI, 23.

attraverso gli elementi; in piena notte ho visto il sole brillare di una luce splendente; sono giunto vicino agli dei del Basso e a quelli dell'Alto, li ho guardati negli occhi e li ho adorati da vicino».

Postisi dunque al di sopra di certi limiti strutturali della religione ufficiale quirite, che era stata creata, per altro, più per assicurare la vita terrena dell'uomo che per garantire quella ultraterrena, questi culti misterici, promettenti una sopravvivenza nell'aldilà e l'immortalità, ebbero un certo successo nel mondo romano: la loro idea di un dopo-morte, rivolta soprattutto agli appartenenti ai ceti inferiori, supplì alle carenze di una credenza, che spesso riservava soltanto a coloro che si erano distinti una sorta di sopravvivenza, abbandonando a se stessi tutti quelli che avevano condotto una vita "normale".

Queste religioni, che per certi aspetti anticiparono il cristianesimo, non ebbero comunque la sua capacità di diffusione e certo non contribuirono più di tanto a risolvere i timori della maggior parte della gente comune, di coloro che dunque non potevano avvantaggiarsi del supporto di dottrine filosofiche e di culti per iniziati e che, vivendo alla continua conquista del quotidiano, risultavano i più indifesi di fronte a questo problema. Del resto, l'uomo romano pagano fu un pragmatico che vedeva la propria realizzazione come individuo in funzione di quello che poteva ottenere giorno per giorno: il limite delle sue conquiste era dunque tutto terreno. La vita era il sommo bene e la sua perdita fonte di angoscia infinita: « [vix]si ego dum volui bene», così conclude anche il *CLE/Pad.* 12²⁵, simile a tanti altri che ribadiscono il valore assoluto della vita rispetto ad un destino di morte²⁶, di cui non conoscono nulla e al quale oppongono l'esaltazione dell'esistenza terrena.

Trimalchione - forse il più lampante esempio fornitoci da una fonte letteraria latina, al di là delle esagerazioni satiriche del romanzo petroniano, - conosce bene questa sensazione: è uno sconfitto di fronte alla morte e lo ribadisce facendo saltellare sotto il naso dei convitati, durante la cena da lui offerta, un piccolo scheletro argenteo snodabile e affermando «così saremo tutti, dopo che l'Orco ci avrà presi. Viviamo dunque bene, finché ce lo consente il destino»²⁷. Vivere nel miglior modo possibile, allora, sorseggiare vino Falerno e ricordare che finché si mangia e si beve non si è morti. A questo e ad altri espedienti ricorrerà il ricco liberto per liberarsi dall'angoscia della morte, dalla paura che questa suscita in lui, ma il cui incombere è talmente grande da condizionare - almeno tale è l'effetto per chi legge l'episodio della "Cena" - ogni momento e pensiero della sua vita.

Cicerone²⁸ stesso afferma «Qual è l'uomo al quale, all'avvicinarsi della morte, non geli il sangue per l'angoscia e non impallidisca il viso? Certo è una debolezza deprecabile immaginare con tanto orrore la dissoluzione della carne e la paura di fronte al dolore è parimenti biasimevole. Ma se tutti sono soggetti a questa impressione è perché la natura ha orrore dell'annientamento... è una forma di istinto naturale». Anch'egli quindi, pur con il dovuto distacco - era un letterato e aveva riflettuto su questo evento -, evidenziò acutamente la prima e forse più profonda paura provata di fronte alla morte: l'annientamento, il non esistere più.

L'uomo è un essere fragile al cospetto del destino e certo ne è consapevole: «Siamo delle vesciche gonfiate (*utres inflati*) che camminano» dice Seleuco, un invitato alla cena di Trimalchione, ricordando un funerale al quale ha partecipato proprio nello stesso giorno, «meno delle mosche, quelle almeno qualche resistenza ce l'hanno, noi bolle d'acqua

²⁵ *CIL* V 4078 = *CLE* 84 = *CLE/Pad.* 12.

²⁶ Cfr. al riguardo, oltre a Pikhau e Sanders supra citati, A.B. Purdie, *Some observations on Latin verse inscriptions*, London 1935, p. 40 ss. e R. Lattimore, *Themes in Greek and Latin Epitaphs*, Urbana 1942 =1962, p. 54 ss.

²⁷ Petronio, *Satyricon* 34,10 e L. Magnani, *Angoscia della morte e paure esistenziali in Petronio, "Ager Veleias"*, 3.01 (2008), pp. 1-20 [www.veleia.it].

²⁸ Cicerone, *De finibus* V, 31.

(*bullae*), ecco quello che siamo».²⁹ Ogni essere umano è dunque un otre gonfiato che cammina, questo secondo Petronio, che riprende in forma parodiata, così come fecero anche Orazio³⁰ e Apuleio³¹ una sentenza filosofica di origine greca, divenuta poi proverbiale³². L'uomo viene quindi paragonato a questo mole involucro che, gonfiandosi, può scoppiare e non essere più nulla: spesso tanto pieno di sé e inconsapevole della propria precarietà, più si riterrà al di sopra degli eventi e più sarà vittima della propria fragilità. Pure con i proverbi, specchi della saggezza popolare, dunque, gli appartenenti alla subalternità, la cui vita era più aspra e densa di pericoli, rivelano la loro costante percezione della morte e con essa la paura della cancellazione dal mondo dei vivi. Anche in loro è sentito il desiderio di sopravvivere nel ricordo dei viventi, la qual cosa del resto appare come l'atteggiamento più originale, ma altresì più ricorrente dell'uomo romano. Colui che ha bene operato durante la propria esistenza può infatti continuare a vivere nell'altrui memoria (è la parte finale di *CLE/Pad.* 6): essa è in effetti il compimento di ogni esistenza umana che abbia avuto valore agli occhi della società. Moltissime sono le testimonianze al riguardo, secondo le quali se si è ben esercitato il mestiere di uomo si verrà ricompensati: di fatto le azioni compiute in vita garantiranno la sopravvivenza dell'individuo nel ricordo degli altri.

Proprio questa, quindi, sembra essere la maggiore reazione dell'uomo romano pagano di fronte alla paura dell'annientamento. Perché non si perda il suo ricordo egli, se potrà permetterselo, si servirà dell'iscrizione e del monumento funebre e prenderà i provvedimenti necessari, secondo l'idea da lui maturata della sua condizione dopo la morte, per renderla il meno gravosa possibile.

3. Un buon numero di *carmina epigraphica* latini lasciatici dal mondo romano e provenienti da tutte le parti dell'impero, è stato realizzato in Italia e a Roma³³, luoghi dunque privilegiati per la fioritura di questi testi.

A questa produzione, che costituisce un settore un poco a sé stante in ambito epigrafico - spesso, infatti, le iscrizioni in versi non seguono il formulario stereotipato tipico di quelle in prosa, oltretutto essere, talvolta, di difficile datazione e ricostruzione³⁴-, ha contribuito anche la Padania: a tutt'oggi, infatti, si dispone di un discreto numero di poesie epigrafiche³⁵, collocabili cronologicamente tra il I sec. a.C. e la fine del IV sec. d.C., ricollegabili a concezioni pagane e cristiane (le prime paiono non oltrepassare la fine del III sec. d.C., così come le seconde non compaiono prima del IV/V sec. d.C.). Quelle pagane, che interessano questo lavoro, sono quasi tutte di natura funeraria, fatta eccezione per le

²⁹ Petronio, *Satyricon* 42, 4 ss. e Magnani, *Paura...*, passim.

³⁰ Orazio, *Sermones* II, 5, 98.

³¹ Apuleio, *Metamorphoseon* III, 18.

³² Si veda al riguardo F. Brancaleone - A. Stramaglia, *Otri e proverbi in Apuleio*, ZPE 99, 1993, pp. 37-40.

³³ Importanti considerazioni - con i numerosi contributi di G. Sanders (cfr. da ultimo *Lapides memores*, Faenza 1991) - relative alla produzione poetico-epigrafica in Cispadana vengono forniti dal lavoro di D. Pikhhaus, *La poésie épigraphique en Cispadane*, in AA.VV., *Cispadana e letteratura antica*, Bologna 1987, pp. 159-188, illuminante per la comprensione degli atteggiamenti tenuti in questa zona del mondo romano di fronte alla morte.

³⁴ Si vedano al riguardo il contributo di P. Cugusi, *Aspetti letterari dei "Carmina Latina Epigraphica"*, Bologna 1985 e Sanders, *Lapides...*. Sull'utilizzo di formulari e sull'esistenza di manuali professionali presso i lapidisti romani cfr. R. Cagnat, *Sur les manuels professionnels des graveurs d'inscriptions romaines*, Rev. Phil. 13, 1889, pp. 51-65; B. Lier, *Topica carminum sepulcralium Latinorum*, Philologus 62, 1903, p. 445 ss.; E. Galletier, *Étude sur la poésie funéraire romaine d'après les inscriptions*, Paris 1922, p. 233 ss.; R.P. Hoogma, *Der einfluss Vergils auf die Carmina latina epigraphica*, Amsterdam 1959, p. 9 ss. (e G.C. Susini, *Il lapicida romano*, Bologna 1966 = Roma 1968, p. 68 ss.).

³⁵ Al riguardo cfr. Pikhhaus, *La poésie...*, p. 166 ss.

sortes di Forum Novum (cfr. *CLE/Pad.* 8 a-c)³⁶, comunque legate alle paure e alle angosce provocate dall'incertezza del destino.

Quale idea della morte traspare dunque da queste testimonianze? La Padania ne tipizzò una propria? In che cosa si differenziò, al riguardo, rispetto ad altre zone dell'impero? Prima di tentare di rispondere a questi quesiti, è necessario premettere qualche concetto.

Questa regione del mondo romano, che fu vivace per cultura e per talenti letterari³⁷, evidenzia attraverso le epigrafi funerarie un'apertura a conoscenze filologiche che non paiono essere riservate a una minoranza³⁸. Frequentissime sono infatti negli epitaffi le citazioni di autori latini, a volte così fresche e spontanee che, più che aride ripetizioni di formulari, sembrano rielaborate e fatte proprie da coloro che le utilizzano: dunque non un puro ornamento o una vanità intellettuale, ma delle *sententiae*, degli esempi filosofici e morali che servono ad esprimere meglio i veri sentimenti³⁹. L'analisi delle iscrizioni, quindi, ci permette una sorta di recupero della cultura "popolare" della Cisalpina: attraverso queste poesie funerarie ci parlano, infatti, commercianti, liberti e tanti altri personaggi che fanno emergere le loro conoscenze, i loro atteggiamenti e l'eventuale idea fattasi della morte. Certo, i *carmina epigraphica* non sono il mezzo di diffusione di una concezione filosofica relativa alla condizione umana: inoltre quelli in metrica, e destinati ad un pubblico attento, possono perdere, per entrambi i motivi, di spontaneità. Essi quindi costituiscono piuttosto un'antologia incompleta di ciò che l'uomo può avere pensato in relazione ad una certa problematica: sono però, d'altra parte, strettamente ancorati alla tradizione, alla mentalità, e rappresentano per questo, pur con i suddetti limiti, un'importante fonte, garantita dalla varietà delle testimonianze. Nell'antichità pagana la vita terrena aveva, come si è notato, valenze differenti: per lo più era vista come fine a se stessa, mentre solo una minoranza la valorizzava in funzione di un'altra esistenza. I carmina della Padania sembrano collocarsi, in buona parte, all'interno della prima concezione⁴⁰. Difficilmente, infatti, la vita terrena è posta in relazione ad una ultraterrena. Alcuni valutano l'esistenza in modo positivo o comunque paiono rassegnati di fronte a un destino ineluttabile, altri invece vivono la morte come crudele e rapitrice⁴¹: la maggioranza dei Cispadani sembra considerare il decesso come una conseguenza naturale, del tutto inerente la condizione umana. L'uomo è mortale, non è un dio, quindi solo questo sarà il suo destino; tale è la rassegnazione che sembra emergere in modo velato dall'epitaffio di Macrobio (*CLE/Pad.* 6)⁴², o da quello di C. Preconio Ventilio Magno (cfr. *CLE/Pad.* 7)⁴³, mentre molto più esplicitamente si esprime un'iscrizione di Modena: «Tu memento: / sumus mortales, immortales non sumus ...»⁴⁴.

Ma la Padania ci testimonia anche una concezione pessimistica della vita, intesa come esperienza penosa e assurda, e di una morte che, al contrario, restituisce l'individuo all'oblio, allontanandolo da tutti i mali: questo è quanto, per esempio, esprime Cassio

³⁶ *CIL* XI 1129 a-c e Add. p. 1252 = *CLE* 331 app. = *CLE/Pad.* 8.

³⁷ Sulla cultura della Cisalpina si vedano: R. Chevallier, *La romanisation de la Celtique du Po*, Roma 1983, p. 307 ss.; AA.VV., *Catullo e Sirmione. Società e cultura alle soglie dell'impero*, N. Criniti cur., Brescia 1994 e AA.VV., *Sermione mansio. Società e cultura della "Cisalpinia" tra tarda antichità e altomedioevo*, N. Criniti cur., Brescia 1995.

³⁸ Cfr. Chevallier, *La romanisation...*, p. 317.

³⁹ Ibid., p. 314 e, in generale, i numerosi contributi di Cugusi, in particolare, *Aspetti...*

⁴⁰ Cfr. Pikhaus, *La poésie...*, pp. 171-172.

⁴¹ Vd., per la valutazione della vita umana negli epitaffi, in particolare Pikhaus, *Levensbeschouwing...*, pp. 54 ss. e 117 ss. (positiva/negativa), 166 ss. e 205 ss. (valore assoluto/relativo).

⁴² *CIL* XI 1122 a-b e Add. p. 1251 = *CLE* 1273 = *CLE/Pad.* 6 e 6a = *IED* XVI 513.

⁴³ *AE* 1962, 161 = *CLE/Pad.* 7 = *IED* XVI 437.

⁴⁴ *CIL* XI 856 e Add. p. 1249 = *CLE* 191 = Geist 489: e cfr. Pikhaus, *Levensbeschouwing...*, ad ind. e Ead., *La poésie...*, p. 172.

Luciliano nell'epitaffio per la sua *alumna* Santippe (cfr. *CLE/Pad.* 5)⁴⁵, per la quale si augura una futura felicità, dove e in che modo comunque rimane ancora un quesito aperto. Per alcuni, invece, la morte altro non è che un ritorno alla pace, concetto esplicitamente espresso in un epitaffio di provenienza ravennate⁴⁶: «... poena fuit vita, requies mihi morte parata est», o in quello che Atilia Onesime, di Veleia (cfr. *CLE/Pad.* 4, A, 7)⁴⁷, dedica alla figlia morta, arrivando alla constatazione che «... namque mori levior poena est quam quaerere [mortem] ». A un sentimento di rassegnazione, spesso presente nei *CLE*, si accomuna dunque in Cispadana un bilancio negativo della vita.

Ma la poesia epigrafica ci fornisce anche le testimonianze di coloro che la percepiscono come l'unico bene e che invitano i lettori delle iscrizioni funerarie a considerarla tale. Vivere con pienezza, fare l'amore, questi sono gli inviti che un epitaffio pagano su cinque, sia a Roma che nel resto dell'Italia e delle province, rivolge a coloro che gli dedicheranno attenzione⁴⁸. Tale frenesia di vivere non è però presente nelle iscrizioni provenienti dalla Padania: poche, inoltre, sono quelle pagane che vedono testimoniata la credenza in una ricompensa ultraterrena. Quale era dunque la visione che questi uomini avevano dell'aldilà? I riferimenti certi a una vita felice nei Campi Elisi, nel cielo, nelle stelle, sono pressoché assenti dalla poesia epigrafica padana: queste genti pensavano dunque che una vita onorabile e meritoria non portasse a nulla? Certamente no: quello che però traspare circa le loro credenze sull'aldilà è definibile solo in modo molto vago, più che altro come un soggiorno tetro. La loro idea della morte è quindi del tutto tradizionale: come ognuno, in vita, fece parte della propria famiglia, dopo la morte sarà accolto in un'altra comunità, quella dei *Manes*. La sua dimora eterna sarà la tomba, dove, durante i riti funebri, verrà onorato, e la cui iscrizione, con o senza ritratto, gli assicurerà la sopravvivenza nella memoria dei vivi.

Attraverso il monumento funerario e l'epitaffio si compiono dunque le fasi fondamentali dell'eternazione del defunto: le iscrizioni in versi della Padania infatti insistono molto sull'importanza di riuscire ad avere una dimora eterna⁴⁹. Il fatto di essere sepolti "decentemente", di essere commemorati dai vivi, è la degna ricompensa di una vita onesta e laboriosa. Questo concetto ritorna spesso; lo ritroviamo ribadito in due iscrizioni di Modena⁵⁰, in una di Piacenza (cfr. *CLE/Pad.* 1)⁵¹ e, con forza incredibile, in quella dei *Parmenses* Macrobio e Teodosia (cfr. *CLE/Pad.* 6)⁵²: la fama si conquista con le azioni, la memoria si perpetua attraverso un nome scritto sulla pietra. In Cispadana è dunque questa la forma di immortalità più testimoniata⁵³: è difficile infatti che i poeti locali facciano riferimento a complesse dottrine escatologiche.

E tale idea di sopravvivenza non è certo tipica di questi luoghi - la si ritrova infatti non solo in Cispadana, ma anche in altre zone dell'Italia e delle province - ma, piuttosto, è stata scelta fra quelle correnti, forse perché più vicina allo spirito di questi Romani e come tale emergente nell'uso rispetto ad altre. Un certo pessimismo, un senso di fragilità e talvolta l'assurdità dell'esistenza umana, ma spesso anche la speranza di una immortalità terrena legata alla tomba: questo ci esprime la maggior parte delle iscrizioni in versi della Padania

⁴⁵ *CIL* XI 1118 e Add. p. 1251 = *CLE* 98 = *CLE/Pad.* 5 = *IED* XVI 509.

⁴⁶ *CIL* XI 207 e Add. p. 1228 = *CLE* 507 = Geist 551: e cfr. Pikhaus, *Levensbeschouwing...*, ad ind. e Ead., *La poésie...*, p. 187.

⁴⁷ *CIL* XI 1209 e Add. p. 1253 = *CLE* 1550 = *CLE/Pad.* 4 = *IED* XVI 728.

⁴⁸ Pikhaus, *La poésie...*, p. 180.

⁴⁹ Sui dodici analizzati nel testo tre ribadiscono questo concetto, *CLE/Pad.* 6, 7, e 12: vd., in generale, su ciò Lattimore, *Themes...*, p. 89 ss.; Sanders, *Lapides...*, p. 293 ss.

⁵⁰ *CIL* XI 911 = *CLE* 118 = Geist 589 (e *Epigraphica* 21, 1959, pp. 90-95).

⁵¹ *CIL* XI 1273 e Add. p. 1253 = *CLE* 1009 = *CLE/Pad.* 1 = *IED* XVI 646.

⁵² *CIL* XI 1122 a-b e Add. p. 1251 = *CLE* 1273 = *CLE/Pad.* 6 e 6a = *IED* XVI 513.

⁵³ Cfr. Pikhaus, *La poésie...*, p. 184.

che, mediante il ricordo del defunto, supportato da un epitaffio e/o dal monumento funerario, reagiscono all'azione livellatrice della morte.

4. Nessuna civiltà antica moltiplicò i monumenti funerari come quella romana, iniziando con la serie vastissima di quelli commemorativi, che furono poi numerosissimi in età imperiale. La loro diffusione, non databile prima del III sec. a.C., divenne molto ampia solo verso la fine dell'età repubblicana, come pure fu per quelli funerari. Questi ultimi spesso implicarono una complementarietà fra forma architettonica e apparato figurativo ed epigrafico⁵⁴, divenuta poi canonica qualunque fosse la tipologia monumentale adottata. Tipologia molto varia,⁵⁵ il che non dovrebbe stupire se si considera che la società romana fu eterogenea in tutte le sue manifestazioni e tale rimase anche rispetto alla morte. Ognuno quindi, nel momento in cui si sentiva di fronte all'ultima o forse anche unica occasione di lasciare testimonianza di sé, muoveva da sue motivazioni personali e si esprimeva nel modo in cui la sua cultura e i suoi mezzi finanziari gli consentivano.

La trasmissione del ricordo passò dunque attraverso una monumentalizzazione che non conobbe confini sociali. Grandi o piccole che fossero le sepolture, la morte, uguale per tutti, offriva l'opportunità di distinguersi, e la offriva ad ognuno, anche a coloro che le vicende della vita avevano relegato nell'anonimato più profondo. Il sepolcro divenne così precipuo status symbol, consono, inevitabilmente, alla situazione economica del committente: «... qualem paupertas potuit, memoriam dedi» recita un'iscrizione, e un'altra, assai realisticamente, riconosce che il sepolcro è «pro meritis parum, pro facultate satis»⁵⁶. Ma l'indigenza, le ridotte disponibilità economiche non furono certo sufficienti ad arrestare il processo di monumentalizzazione⁵⁷. Certo, non tutti poterono permettersi cose sfarzose, così come del resto testimoniano i numerosi ritrovamenti archeologici, però, nel mondo romano, almeno un'anfora o una pietra con il nome inciso, a mo' di segnacolo, si dovevano trovare anche sulle tombe più semplici, per esempio su quelle costituite da fosse nel terreno, che non avevano neppure una forma precisa, entro le quali si disponevano o il recipiente con le ceneri e le ossa bruciate del defunto o il cadavere incombusto. Con ogni probabilità queste erano le tombe dei poveri, che spesso trovarono spazio - nelle zone lasciate libere - fra quelle dei più abbienti⁵⁸. È però corretto ricordare che durante l'età repubblicana, salvo rare eccezioni, la maggioranza delle tombe non presentava alcuna costruzione esterna, l'arredo era costituito per lo più da oggetti di uso corrente e gli epitaffi riportavano il nome del defunto o poco più⁵⁹.

⁵⁴ Cfr. G.A. Mansuelli et alii, *Monumento funerario*, *Enc. Arte Ant.* V, Roma 1963, p. 170 ss.

⁵⁵ Sulla varietà dei monumenti funerari si vedano in generale: Mansuelli, *Monumento...*, passim; F. Ghedini, *La romanizzazione attraverso il monumento funerario*, in AA.VV., *Misurare la terra: centuriazione e coloni nel mondo romano: il caso Veneto*, Modena 1984, pp. 52-71; J.M.C. Toynbee, *Morte e sepoltura nel mondo romano*, Roma 1993, passim; e H. von Hesberg, *Monumenta. I sepolcri romani e la loro architettura*, Milano 1994, passim.

⁵⁶ Rispettivamente: *CIL* XII 1036 e Add. p. 821 = *CLE* 203 = Geist 604; *CIL* V 4018 = *CLE* 203 app. (cfr. *CIL* V 4020 = *CLE* 203 app.).

⁵⁷ Cfr. W. Eck, *Römische Grabinschriften Aussageabsicht und Aussagefähigkeit im Funerären Kontext*, in AA.VV., *Römische Graberstrassen*, München 1987, pp. 61 ss., 78 ss.; Toynbee, *Morte...*, pp. VIII-XV: inoltre, riguardo all'elevato costo dell'investimento in tombe, si vedano S. Mrozek, *Prix et rémunération dans l'occident romain*, Gdansk 1975, pp. 52-68; R. Duncan-Jones, *The Economy of the Roman Empire*, 2 ed., Cambridge 1982, p. 127 ss.; van Hesberg, *Monumenta...*, p. 13 ss.

⁵⁸ Cfr. Toynbee, *Morte...*, p. 83.

⁵⁹ Cfr. Prieur, *La morte...*, p. 59; in seguito, il racconto di sé e del proprio clan si fece più articolato: cfr. Galletier, *Étude...*, pp. 95 ss., 116 ss.; Purdie, *Some...*, p. 56 ss.; Lattimore, *Themes...*, p. 266 ss.; e Eck, *Römische...*, p. 75 ss.

Solo con l'affermarsi delle grandi *gentes* cominciarono ad apparire alcune tombe monumentali, il cui scopo era conservare la memoria del morto e far sì che il clan ne fosse glorificato⁶⁰. La morte dall'ambito familiare si spostò, dunque, a quello pubblico: attraverso il monumento funerario il defunto e il suo passato vennero esposti e imposti alla conoscenza generale⁶¹. La sepoltura andò poi generalizzando questa valenza, divenendo il mezzo per affermare la propria personalità e la propria *gens* presso gli estranei e i posteri⁶². Cominciarono inoltre a comparire, nella primissima età imperiale, accenni all'aldilà con l'*adprecatio* agli dei Mani, quale testimonianza di una crescente preoccupazione circa la propria sorte oltremondana⁶³. L'incertezza di quest'ultima rese ancora più ricca la valenza della sepoltura, che, costituendo una "prova" dell'esistenza terrena, divenne anche un mezzo per non far perdere traccia di sé.

Sul piano architettonico i monumenti funerari romani risultarono certo estremamente differenziati. Si andò dalle semplici sepolture a pozzo, sovrastate da una stele posta ad indicare il luogo della tumulazione e probabilmente derivate dalla tradizione primitiva dell'Italia preistorica (sul tipo delle tombe villanoviane o delle necropoli arcaiche dell'Esquilino e del Foro)⁶⁴, a quelle a ipogeo o ad apogeo, ai *columbaria*, grandi complessi completamente o in parte sotterranei, i cui muri contenevano centinaia di nicchie di forma semicircolare o rettangolare, assai ravvicinate fra loro e destinate a ospitare, contenute in urne, le ceneri dei defunti. Questo tipo di sepolture, nell'età imperiale, furono riservate soprattutto a liberti legati a importanti *gentes*⁶⁵. Poi, in età tardo-repubblicana, a Roma fecero la loro comparsa le tombe a camera, contenenti sepolture sia a inumazione che a incinerazione⁶⁶, che risentirono forse dell'influenza etrusca. Altre tipologie in muratura, d'età tardo-repubblicana e prima età imperiale, sono venute alla luce in Italia e a Roma: si pensi solo alle svariate strutture funerarie visibili a Pompei lungo la "via dei Sepolcri", a Roma lungo la via Appia, a Ostia nella necropoli di Portus. Sono stati inoltre ritrovati monumenti funebri a forma di templi, come il mausoleo di Asfionio Rufo a Sarsina⁶⁷, i quali, probabilmente, risentirono dell'influenza del mondo greco, tendente a eroicizzare i defunti.

Nella media età imperiale si diffuse, fra i più abbienti, la tipologia a camera rettangolare, costituita appunto da una stanza sepolcrale sotterranea e da due piani posti sopra al livello del terreno, utilizzati per il culto dei defunti e per le riunioni di famiglia o delle associazioni funerarie. A questa tipologia appartiene il mausoleo urbano dei Valerii, sotto San Pietro, il documento materiale che forse, più di ogni altro, ci fornisce informazioni su come una tomba/casa - certo così la si può definire - attraverso le decorazioni e gli arredi potesse esprimere, nella massima misura possibile, gli onori tributati ai trapassati, il culto della divinità cui, da vivi, erano stati devoti, gli oggetti quotidiani e soprattutto la necessità di non far mancare a coloro che erano morti il conforto di ciò di cui avevano goduto in vita⁶⁸.

⁶⁰ Cfr. Prieur, *La morte...*, p. 59; S. Lazzarini, *Sepulcra familiaria*, Padova 1991, p. 13 ss.: e sull'ipogeo degli Scipioni, Toynbee, *Morte...*, pp. 86-88.

⁶¹ Cfr. Mansuelli, *Monumento...*, p. 182.

⁶² Ibid., p. 182; e supra n. 46.

⁶³ Cfr. Prieur, *La morte...*, pp. 59-60.

⁶⁴ Vd. Prieur, *La morte...*, p. 62.

⁶⁵ Sui *columbaria* vd. F. Grana - G. Matthiae, *Colombario*, *Enc. Arte Ant.* II, Roma 1959, pp. 746-748; Eck, *Römische...*, p. 63 ss.; Toynbee, *Morte...*, pp. 88-92.

⁶⁶ Torneremo in seguito su questo problema, qui solo accennato, per mostrare che il trattamento riservato al cadavere era spesso indipendente dallo stato in cui si trovava al momento della sepoltura.

⁶⁷ Cfr. Toynbee, *Morte...*, p. 108 e tav. 37 (e in generale tutto l'apparato illustrativo del volume per avere un'idea della ricca tipologia di monumenti funerari del mondo romano): e pure von Hesberg, *Monumenta...*, passim. Sugli elementi figurativi nei *CLE* vd. Sanders, *Lapides...*, p. 87 ss.

⁶⁸ Cfr. Toynbee, *Morte...*, pp. 121-122.

Ci aiutano in questo i resti archeologici e le fonti letterarie: pensiamo a Trimalchione e alla cura che questi mette nella preparazione della propria tomba. Rivolgendosi ad Habinna, al quale ha commissionato il lavoro, il liberto si esprime con molta precisione:

«Mi raccomando di far scolpire a piedi della mia statua la mia cagnetta, con corone, vasi di profumi e tutti i combattimenti di Petraite, in modo che io possa continuare a vivere dopo morto in grazia tua. E bada bene che il monumento abbia cento piedi di facciata e duecento di profondità. Voglio che intorno alle mie ceneri ci siano alberi da frutto di ogni genere e un bel po' di vigne. Non è giusto, perbacco, avere da vivi case ben fornite di tutto e non preoccuparci poi di quelle in cui dobbiamo abitare più a lungo. Per questo voglio che prima di tutto ci sia scritto sopra: "Questo monumento non deve appartenere all'erede". Del resto, nel testamento, prenderò tutte le mie precauzioni per non essere buscherato dopo morto. Affiderò a uno dei miei liberti la custodia del mio sepolcro perché la gente non ci vada a fare i suoi bisogni. Ti prego anche di scolpire sul monumento delle navi che vanno a gonfie vele e me stesso seduto in un tribunale, nobilmente vestito di pretesta, con cinque anelli d'oro e nell'atto di distribuire al popolo un sacco di monete; sicuro: lo sai bene che ho dato un banchetto pubblico e due denari a ogni invitato. Se credi, mettimi anche i triclini e tutto il popolo che se la spassa allegramente. Alla mia destra ci porrai la statua della mia Fortunata con una colomba in mano e la mia cagnetta a guinzaglio; poi il mio caro ragazzetto, e delle grandi anfore ben sigillate perché il vino non si spanda. Mettimi anche un'urna spezzata con un fanciullo che ci piange sopra. Nel mezzo, poi, un orologio in modo che chiunque guarda l'ora debba leggere anche il mio nome, voglia o non voglia. Quanto all'iscrizione, guarda un po' se questa non ti sembra adatta: "Gaio Pompeo Trimalchione Mecenate qui giace. Gli fu decretato il sevirato durante la sua assenza. Poteva essere in tutte le decurie di Roma, ma non ha voluto. Pio, forte, fedele, venne su dal nulla, lasciò trenta milioni di sesterzi e non ascoltò mai un filosofo. Sta' sano - anche tu"»⁶⁹.

Questa di Trimalchione è certo una testimonianza importante. Il suo monumento funebre tradisce infatti le "necessità" dei defunti e contiene quegli elementi (ritratto, iscrizione, area sepolcrale, ...) già predisponibili in vita per rendere meno gravoso il fatale evento e perpetuare la memoria di sé. Questa tomba dispone, dunque, di un apparato figurativo ed epigrafico che, come si è detto precedentemente, era ormai di uso generalizzato nel mondo romano, al di là della tipologia monumentale adottata. Su tutto pare campeggiare la statua del ricco liberto, che dovrà essere effigiato in modo, il più possibile, verosimile.

Il ritratto funerario era infatti diffuso nel mondo romano: pare che esso in origine abbia avuto una sorta di funzione magica, costituendo un corpo artificiale ove l'anima del defunto, se mai le fosse capitato di lasciare il sepolcro, potesse entrare senza errare e conseguentemente tormentare i vivi⁷⁰. Verso la fine della repubblica e poi durante l'età imperiale ebbe, invece, lo scopo precipuo di conservare la memoria dell'estinto.

Diversi per fattura e dimensioni, questi ritratti di uomini, di donne, di bambini, furono spesso - contrariamente all'esempio di Trimalchione - l'unico elemento di decorazione del monumento. Essi riproducevano la fisionomia del morto: la testa, infatti, prima solo sbizzata, dopo l'ordinazione del committente veniva trasformata nell'immagine fedele del defunto.

Questo stesso criterio veniva utilizzato per realizzare le maschere funebri - su calco di cera - che, oltre a costituire una sorta di memoria genealogica della famiglia e divenire

⁶⁹ Petronio, *Satyricon* 71, 6-12 (nella traduzione di U. Dèttore, Milano 1981): sulla valenza della morte nella *cena Trimalchionis* si veda Magnani, *Paure...*, pp. 1-20.

⁷⁰ Cfr. Prieur, *La morte...*, p. 130.

strumento di ostentazione del prestigio dinastico durante i funerali, costituivano un reale doppio dei defunti. Indossate da individui fisicamente simili agli estinti, che le portavano in processione durante i cortei, che accompagnavano i trapassati, esse non erano solo delle figure somiglianti, ma quasi un vero e proprio sostituto del defunto⁷¹.

A Roma e in Campania, soprattutto dalla fine dell'età repubblicana, vennero realizzati monumenti architettonici, appartenenti a *gentes* numerose e a *collegia*⁷², in cui figurano molti busti applicati o indipendenti (come nella grande tomba a fornice di liberti pompeiani nella necropoli fuori Porta Nocera a Pompei)⁷³. Nelle province questo tipo di ritratto fu più o meno influenzato dagli usi locali: ad esempio la grande quantità di sculture funerarie forniteci dai monumenti gallo-romani vede, in epoca imperiale, una forte ascendenza romana a detrimento dell'arte indigena, quasi mai manifesta in queste figurazioni. Del resto la romanizzazione, in ogni epoca e luogo, espresse, a livello figurativo, una grande tendenza al realismo. Il ritratto voleva cogliere il defunto con precisione quasi anatomica, aveva cura di esprimerne la personalità e, poiché la trasmissione del ricordo avveniva in direzione esclusivamente autobiografica, determinò forme di commemorazione personalizzate.

A volte coloro che in vita si erano distinti grazie alla propria occupazione decoravano il loro monumento funebre con tutti gli attrezzi e gli utensili di cui si erano serviti⁷⁴. Se ci sono dubbi circa il significato delle navi rappresentate sul monumento di Trimalchione - per alcuni raffigurerebbero appunto il commercio per mare, grazie al quale il liberto aveva costruito la propria ricchezza, per altri invece potrebbero semplicemente riprendere la consueta e antichissima simbologia della nave, vista come mezzo di trasporto verso il mondo dei defunti⁷⁵-, certo in altri casi il panorama funerario romano ci fornisce inequivocabili testimonianze. Per citarne una, prendiamo lo stravagante monumento, fine I sec. a.C., del fornaio M. Vergilio Eurisace (ancora visibile a Roma, nei pressi della stazione Termini), nel quale, oltre alla vanagloriosa iscrizione «*pistor et redemptor*», compaiono un fregio rappresentante tutte le fasi della panificazione e alcuni elementi architettonici cilindrici che riproducono recipienti per impastare la farina. *Monumentum*, quindi, uguale memoria, che, per essere mantenuta, si serve di qualsiasi espediente; pare evidente che molti di questi defunti desideravano che di loro si conservasse il ricordo di ciò che erano stati in vita: un fornaio, un artigiano, un commerciante o un ricco dispensatore di banchetti, come appunto nel caso di Trimalchione.

Quest'ultimo, nella descrizione della sua tomba, fa poi cenno ad altri importanti elementi la cui esistenza è testimoniata nel mondo romano. Egli parla con dovizia di come dovrà essere coltivato il terreno circostante la sua dimora mortale, insomma il suo giardino funerario, il *cepotafio*⁷⁶. Numerose sono le iscrizioni funebri, che attestano l'interesse per la creazione di questi spazi, consacrati ai defunti a guisa di sacri e inviolabili domini. Dotati di costruzioni per la consumazione dei pasti commemorativi dei trapassati, di piante, fiori, pozzi e vasche, essi erano in perfetto accordo con i modelli sociali e religiosi propri della vita e del pensiero romani sia in età tardo-repubblicana che imperiale: rispecchiavano, infatti, e la passione che questi popoli mediterranei nutrono per i giardini - passione che, si riteneva,

⁷¹ Cfr. B. Bronzini, *Dalla larva alla maschera*, in AA.VV., *La maschera, il doppio e il ritratto*, M. Bettini cur., Roma-Bari 1991, pp. 61-84; M. Bettini, *Culto degli antenati e culto dei morti*, in AA.VV., *Civiltà dei Romani. Il rito e la vita privata*, S. Settis cur., Milano 1992, pp. 262-264.

⁷² Cfr. Prieur, *La morte...*, p. 130.

⁷³ Cfr. AA.VV., *Un impegno per Pompei*, 1-11, Milano 1983, passim.

⁷⁴ Cfr. R. Bianchi Bandinelli, *Roma. L'arte romana nel centro del potere*, Milano 1981, pp. 62-63.

⁷⁵ Sulla simbologia della nave nel mondo romano si vedano, preliminarmente, Macchioro, *Il simbolismo...*, pp. 61-63 e Cumont, *Recherches...*, pp. 168-169.

⁷⁶ Sui giardini funerari cfr. G.L. Gregori, *Horti sepulcrales et cepotaphia nelle iscrizioni urbane*, Boli. Comm. Arch.Com, Roma 92, 1987-1988, pp. 175-187; Prieur, *La morte...*, pp. 48-49 e Toynbee, *Morte...*, pp. 77-82.

pur dimorando nella tomba, non cessassero di provare - e la convinzione che i Campi Elisi, con i loro paesaggi idilliaci, le bellezze naturali e i banchetti celesti, potessero avere un duplicato simbolico su questa terra⁷⁷. Ciò che vi veniva piantato permetteva buoni profitti e forniva cibo e bevande per le commemorazioni dei defunti (*CLE/Pad. 7*)⁷⁸: sono testimoniati, così, «mezzo acro di vigna per celebrare i *Parentalia*»⁷⁹ o un lascito di un veneto, L. Ogio Patroclo, il quale aveva donato da vivo «giardini con/ un edificio/ uniti alla sua tomba, / ... in modo che/ dai loro proventi/ con maggiore abbondanza rose e cibi/ venissero offerti/al suo patrono ed/ eventualmente a se stesso»⁸⁰. Il piemontese T. Vezzio Hermes appronta invece giardini con i cui proventi i suoi eredi possano «offirmi in perpetuo rose per il mio compleanno»⁸¹. Un'idea approssimativa di quale fosse la disposizione di questi giardini funerari - dei quali ovviamente non rimane più traccia - si può desumere da due lastre romane in marmo, ciascuna delle quali ne reca incisa la pianta. Una, di provenienza urbana, è conservata nel Museo Archeologico Nazionale dell'Umbria di Perugia e ci mostra il lotto con la tomba di famiglia dei liberti imperiali Claudia Peloris e Ti. Claudio Eutyclus; l'altra fu invece rinvenuta nella necropoli di Elena, sulla via Casilina nei pressi di Roma⁸². Ovviamente questi spazi ameni e le sepolture, in primo luogo, dovevano essere tutelati (anche Trimalchione, infatti, vuole che sia apposta sul suo monumento funerario la formula *H(oc) M(onumentum) H(eredem/eredes) N(on) S(equetur)*): ma poiché questo problema della garanzia dell'inviolabilità giuridica del sepolcro rimanda anche alla concezione di aldilà e alla paura del ritorno del defunto fra i vivi, riprenderemo in seguito questo aspetto, parlando dell'idea o meno di sopravvivenza presente nel mondo romano pagano.

Un ultimo elemento, dunque, rimane da esaminare, testimoniato anch'esso dal liberto petroniano e importantissimo nell'economia del monumento funerario: l'iscrizione. Grande o piccola, imponente o di modeste pretese, questa si rivelò sempre fondamentale per conservare la memoria del defunto. Trimalchione, che è ricco, può permettersi un epitaffio che sottolinei i suoi successi in vita, la sua personalità, e che si concluda con un saluto rivolto all'occasionale lettore, come per instaurare una sorta di dialogo fra vivi e morti, spesso testimoniato anche nei *CLE*⁸³. Ma certamente vi erano pure persone, soprattutto schiavi o indigenti, che riposavano nella nuda terra senza alcun segno di riconoscimento e dei quali spesso non restarono tracce: tutti, però, se appena ne ebbero la possibilità - soli, tramite parenti, eredi, o per mezzo dei *collegia "funeraticia"* -, provvidero alla loro iscrizione sepolcrale. Essa solitamente registrava il nome, le eventuali cariche pubbliche raggiunte, le benemerienze e quant'altro fosse utile a caratterizzare positivamente la figura del defunto⁸⁴.

Anche le fonti ribadiscono l'importanza degli epitaffi e la cura che i Romani avevano nei loro confronti. Aulo Gellio ci dà testimonianza⁸⁵ delle tre epigrafi funerarie che altrettanti

⁷⁷ Cfr. Toynbee, *Morte...*, pp. 77-82.

⁷⁸ *AE* 1962, 161 = *CLE/Pad. 7* = *IED XVI* 437.

⁷⁹ *CIL XIII* 2465.

⁸⁰ Vd. *CIL V* 2176 = *ILS* 8369. Sulla valenza delle rose e dei fiori, generalmente legati al culto dei defunti, cfr. Lattimore, *Themes...*, p. 137 ss. (in particolare per i Rosalia); il sempre illuminante, pur se datato, C. Pascal, *La morte e l'aldilà nel mondo pagano*, Genova 1987, pp. 25-26; A. Bernardi, *Pietas loci*, Como 1991, pp. 61-70; C. Cordiè, "Rose e viole" e "rose (o viole) e fiori", *Paideia* 48, 1993, pp. 177-212.

⁸¹ *CIL V* 7454 e Add. p. 1091 = Pais 949 = *ILS* 8342 = *CLE* 809 = Geist 497: cfr. Pikhaus, *Levensbeschouwing...*, ad ind.

⁸² Cfr. Prieur, *La morte...*, pp. 48-49 e Toynbee, *Morte...*, pp. 81-82.

⁸³ Cfr. ex. gr. *CLE* 53, 64, 71, 74, 118, 186, 848, 1191, 2160 e 2162.

⁸⁴ Cfr. Sanders, *Lapides...*, passim e M. Paoletti, *Usi funebri e forma del sepolcro*, in AA.VV., *Civiltà...*, pp. 266-267.

⁸⁵ Aulo Gellio, *Noctes Atticae* I, 24, 2,3,4 (nella traduzione di L. Rusca): vd. F. Plessis, *Poésie latine. Épitaphes*, Paris 1905, pp. 36 ss., 39 ss., 42 ss. (e 45 ss. per l'epitaffio in distici elegiaci di Ennio, in Cicerone, *Tusculanae disputationes* I, 34).

poeti, Nevio, Plauto e M. Pacuvio, composero per loro stessi e fecero incidere sulle loro tombe. «Gli immortali pianger potessero i mortali,/ piangerebbero le Camene il poeta Nevio./ Ora che alla prigion d'Averno fu consegnato,/ a Roma più non sanno parlar lingua latina», recita quella in versi saturnii di Nevio con grande autocompiacimento. Anche quella di Plauto, in esametri dattilici, insiste sulle sue doti di artista: «Dopo che Plauto colpito fu a morte,/ commedia piange, deserta è la scena, /il riso, i giochi ed i divertimenti,/ i ritmi liberi lagriman tutti». Molto modesta è invece quella di M. Pacuvio, in senari giambici, che, inoltre, si avvicina maggiormente alle tipologie più frequenti del mondo romano; essa recita con grande semplicità: «O giovanetto, se pur fretta tu hai, / questa pietra ti chiama: or tu la guarda/ e leggi quel che v'è scritto. Del poeta/ Marco Pacuvio stanno qui le ossa./ Volevamo non lo ignorassi. Addio».

Dunque anche uomini degni di memoria, e forse più sicuri di essa attraverso le loro opere, sentono il bisogno di lasciare traccia, nel loro epitaffio, di se stessi e di ciò che furono. Persino chi ha conosciuto la fama teme di essere dimenticato, cosa che può accadere se non ci si aiuta con l'iscrizione o con un monumento. Questo - ce lo racconta Plinio il Giovane - si verificò ad esempio - per L. Verginio Rufo, milanese di grandi meriti, la cui tomba era in costruzione e le cui ossa giacevano trascurate senza una lapide commemorativa, senza un nome, nonostante anch'egli avesse preso provvedimenti sia per la sepoltura che per l'iscrizione funeraria: «Qui giace Rufo, il quale un giorno, dopo aver debellato Vindice, /non reclamò l'impero a sé ma alla patria». E così prosegue a commento Plinio: «È così raro che ci si possa fidare degli amici, è così facile dimenticare i morti, che noi stessi dobbiamo edificarci anche il sepolcro e procurarci fin d'ora quelle onoranze alle quali dovrebbero provvedere i nostri eredi. Chi infatti potrebbe sentirsi al sicuro da ciò che vediamo accaduto a Verginio? Se il torto a lui fatto risulta più scandaloso, e quindi in proporzione attira maggiormente l'attenzione, lo si deve soltanto alla sua celebrità»⁸⁶.

5. La sensibilità dunque con la quale i Romani si curavano delle loro sepolture e di quelle dei loro cari - risulta ormai evidente - travalicò i limiti dell'affetto (del quale, per altro, abbiamo tante testimonianze); questa sollecitudine, quasi morbosa, fu legata all'incertezza della propria sorte oltremondana, alla percezione, sentita dai più, di questa come una vita dimezzata, indipendente da quella del corpo, ma comunque ancora assai legata ai bisogni materiali: una condizione che comunque incuteva grande paura. Se infatti la morte avesse comportato un completo annullamento, una sorta di totale non coscienza, e il ricordo dei vivi fosse stato sufficiente garanzia, non avrebbero alcun senso tutti i timori che troviamo testimoniati nei confronti dell'aldilà. Ci fu nel mondo romano, come in quasi tutte le epoche, una sorta di non rassegnazione a credere che colui che fino a pochi istanti prima si muoveva, parlava e si cibava, avesse perso di colpo tutta la linfa vitale. Le grandi civiltà antiche, che ebbero un'evoluzione legata all'agricoltura o comunque alla terra come fonte di sostentamento, da sempre furono coscienti del continuo morire e rinascere della natura. Gli uomini primitivi, per esempio, non cogliendo alcuna differenza fra gli animali e i vegetali, fecero rifluire su se stessi la nozione del ritmo stagionale, inteso come ricorrente perire e rivitalizzarsi della natura, attribuendo così alla morte il significato di preludio ad un nuovo ritorno vitale o di passaggio ad un altro tipo di esistenza⁸⁷.

Poi, durante il lungo e complesso cammino dell'uomo attraverso la storia, le posizioni prese dai vari popoli di fronte al concetto di aldilà risultarono assai differenti e spesso anche eterogenee all'interno della medesima civiltà. Pur con le ovvie diversità che una società

⁸⁶ Plinio il Giovane, *Epistulae* VI, 10, 4-6: di Verginio Rufo, morto nel 97/98, recitò l'elogio funebre Tacito.

⁸⁷ Cfr. Bernardi, *Pietas...*, p. 67.

come quella romana, entrata in contatto con molteplici culture, andò elaborando nel tempo circa questo problema della sopravvivenza oltremondana, l'idea di una esistenza inferiore, incorporea e dimezzata rispetto alla pienezza della vita materiale, ebbe grande diffusione, più o meno a tutti i livelli, anche nel mondo quirite. Si riteneva infatti che dopo la morte si staccassero dal corpo delle particelle aeree e sottili, dotate di una vitalità misteriosa e in grado di conservare esteriormente le caratteristiche fisiognomiche dell'estinto, e che queste, sotto forma di *umbra*, soggiornassero nella tomba presso i resti del defunto (cfr. infra): questa concezione sembra sia stata mantenuta a lungo, indipendentemente dalla pratica sepolcrale attuata sul cadavere. Il mondo romano, infatti, conosceva per i propri defunti sia l'uso della incinerazione che quello della inumazione⁸⁸: purtroppo gli studi al riguardo non sono ancora riusciti a definire con precisione quali fattori determinassero l'una o l'altra scelta, soprattutto in rapporto all'idea di una sopravvivenza ultraterrena.

È provato comunque che questi riti coesistettero, nella civiltà quirite, con una netta predominanza dell'uno o dell'altro a seconda delle epoche. All'inumazione si rifaceva - vd. Così *CLE/Pad.* 9⁸⁹ - l'idea che il morto dovesse ritornare alla terra dalla quale aveva avuto origine⁹⁰: la fortuna della incinerazione fu invece legata alla credenza relativa alle funzioni purificatrici del fuoco, il quale liberava l'anima dall'involucro corporeo.

Nell'età arcaica a Roma - secondo quanto ci dicono Cicerone e Plinio il Vecchio - vigeva quasi esclusivamente la pratica dell'inumazione, anche se le indicazioni fornite al riguardo dall'archeologia paiono più sfumate⁹¹. In età repubblicana poi, probabilmente sotto l'influsso della civiltà greca, si sviluppò a Roma l'uso dell'incinerazione: la visione omerica dell'aldilà, infatti, riteneva che l'anima, dopo la morte, rimanesse accanto al cadavere, senza potere recarsi nell'Ade, fintantoché il fuoco, distruggendolo, non avesse interrotto gli ultimi legami col corpo. Fra tarda repubblica e primo impero l'incinerazione prese il sopravvento, espandendosi pure nelle terre conquistate da Roma. Nonostante ciò, anche persone importanti preferirono l'inumazione: sempre Plinio il Vecchio ricorda che fino all'età di Silla nessun membro della *gens* Cornelia fu cremato⁹², i poveri inoltre venivano spesso gettati in fosse comuni.

Il rito più semplice di cremazione consisteva nello scavare una buca, riempirla di legna, deporvi sopra il cadavere e bruciarlo. Ma, abitualmente, l'operazione veniva effettuata in due momenti: il corpo veniva prima bruciato in un "forno" crematorio (*ustrinum*)⁹³, poi le ceneri e le ossa erano raccolte in un'urna che veniva sotterrata o posta in un *columbarium*. Le necropoli testimoniano che intorno al I sec. d.C. il rito della cremazione era ormai generalizzato nelle regioni più romanizzate. A partire poi dal II sec. l'inumazione tese a sostituirla soprattutto nell'Italia centrale e divenne nel III sec. sicuramente il rito più usato anche nelle famiglie imperiali: secondo la tradizione letteraria furono infatti inumati gli imperatori Antonino Pio, Lucio Vero, Commodo e Didio Giuliano. Nel IV sec., infine, l'inumazione divenne, praticamente, l'unico rito funerario del mondo romano: le ragioni di

⁸⁸ Sui riti di inumazione e incinerazione cfr. A.D. Nock, *Cremation and Burial in the Roman Empire*, Harv. Theol. Rev. 25, 1932, pp. 321-359; G. Franciosi, *Sepolcri e riti di sepoltura delle antiche gentes*, in AA.VV., *Ricerche sull'organizzazione gentilizia romana*, Napoli 1984, pp. 37-80; E. Montanari, *Cremazione ed inumazione*, *Enc. Virg.* I, Roma 1984, p. 924.

⁸⁹ *CIL* XI 973 a e Add. p. 1251 = *CLE* 1108 = *CLE/Pad.* 9.

⁹⁰ Cfr. Pikhhaus, *Levensbeschouwing...*, p. 276 ss.

⁹¹ Cicerone, *De legibus* II, 22 e Plinio il Vecchio, *Naturalis Historia* VII, 55, 187. Cfr. in merito anche A. Cazzella, *Manuale di archeologia. Le società della preistoria*, Roma-Bari 1989, pp. 174-193 e R. Jones, *Le usanze funerarie a Roma e nelle province*, in AA.VV., *Il mondo di Roma imperiale*, J. Wachter cur., III, Roma-Bari 1989, pp. 319-341.

⁹² Plinio il Vecchio, *Naturalis Historia* VII, 55, 187.

⁹³ Sulle pratiche del *bustum* e dell'*ustrinum* cfr. preliminarmente Paoletti, *Usi...*, p. 272, interessante anche relativamente ai tipi di sepoltura.

questa "fortuna" non sono ben conosciute anche se si ricorre, per darne spiegazione; all'influenza delle religioni orientali⁹⁴.

Sembrerebbe comunque che, indipendentemente dal fatto che il cadavere si presentasse decomposto o ridotto in cenere, fosse diffusa nel mondo romano l'idea di un doppio dello spirito del morto, che abitava il sepolcro e vi conservava i bisogni e le abitudini tipiche dell'uomo, della sua quotidianità. Con esso i vivi potevano dialogare - alcuni esempi vengono proposti anche in questo libro -: non stupisce, quindi, che un numero elevato di iscrizioni funerarie, anche quella di Trimalchione, si chiudano con un saluto, come d'uso nel dialogo fra i vivi⁹⁵. L'idea che resti loro una certa sensibilità è testimoniata a vari livelli: si pensi all'augurio assai ricorrente sulle tombe «Sit tibi terra levis» (*STTL*), o a Trimalchione stesso che, facendosi portare l'ampolla del nardo e unguendo sé e i suoi ospiti dice: «spero che da morto mi farà piacere quanto me ne fa da vivo»⁹⁶.

È a questa sorta di sopravvivenza, se pur dimezzata, che sono per lo più riconducibili, anche se non esclusivamente, le pratiche delle offerte funerarie, volte a soddisfare nel defunto quegli stessi bisogni che lo avevano caratterizzato durante la vita terrena. Molto esplicita al riguardo è la testimonianza di un epitaffio proveniente dal territorio di Langres (città dei Galli Lingoni), conservato soltanto mediante una copia pergameneacea del X sec. e chiamato "Testamento del Lingone"⁹⁷. Tale lunga iscrizione è infatti ricca di dettagli relativi a quanto questo personaggio presupponeva gli servisse nella tomba, e per le quali necessità lasciò dunque disposizioni molto meticolose: egli definì con accuratezza coloro ai quali aveva affidato la cura delle cerimonie in suo onore, chiese che venisse bruciata con lui tutta la sua attrezzatura da caccia, e si preoccupò molto dei pasti funebri e del suo *monumentum*⁹⁸.

Sono state ritrovate comunque anche sepolture più semplici, rispetto a quella di questo cittadino gallo, che testimoniano arredi funebri più o meno ricchi, ma soprattutto una grande attenzione rivolta alle offerte di cibo per i defunti. Esse potevano essere di natura differente: vegetali, carni, se si trattava di alimenti liquidi di solito erano contenuti in vasi chiusi, se solidi in un piatto piano. Le libagioni dovevano essere comunque fresche e così pure le bevande: queste (in genere acqua, latte, olio e anche miele) avevano il compito di saziare la inestinguibile sete dei morti e, per fare ciò, dovevano pervenire all'interno della tomba. Sono stati infatti rinvenuti tubicini in piombo o in argilla che mettevano in diretta comunicazione l'interno della sepoltura con l'esterno, onde permettere il soddisfacimento di questo primario bisogno⁹⁹. Queste offerte, che venivano dispensate, vedremo, in particolari occasioni dedicate ai defunti, evidenziano quanto il sepolcro divenisse, nell'opinione comune, la residenza definitiva, la *domus mortalis*¹⁰⁰, come largamente testimoniano sia le fonti epigrafiche che letterarie.

Il popolo romano, più pragmatico che immaginifico, elaborò una mitologia oltretombale piuttosto povera, che vide quali divinità infere di maggior riferimento, almeno dall'età imperiale, gli dei Mani. Un buon numero di iscrizioni funebri della Roma pagana dal I sec. d.C. reca infatti incisa la sigla *D·M·*, cioè *Dis Manibus*, tra i quali si auspicava l'arrivo

⁹⁴ Lattimore, *Themes...*, p. 83 ss. (*STTL*: p. 65 ss.).

⁹⁵ Cfr. Prieur, *La morte...*, p. 31.

⁹⁶ Petronio, *Satyricon* 78, 3.

⁹⁷ *CIL* XIII 5708 = *ILS* 8379 = *FIRA*² III² 49: cfr. Y. Le Bohec cur., *Le testament du Lingon*, Lyon 1991.

⁹⁸ Cfr. Prieur, *La morte...*, pp. 44-47: e Le Bohec cur., *Le testament...*, passim.

⁹⁹ Vd. Prieur, *La morte...*, pp. 37-39.

¹⁰⁰ Cfr. *CIL* V 4078 = *CLE* 84 = *CLE/Pad.* 12 e G. Barbieri, *Una nuova epigrafe di Ostia e ricerche sugli acrostici, Quarta Misc. greca e rom.*, Roma 1975, p. 334 ss. (con ampia documentazione epigrafica); per il rapporto sepolcro/ eternità, Sanders, *Lapides...*, p. 293 ss.

del singolo defunto, nel luogo in cui la sua vita sarebbe continuata (cfr. *CLE/Pad.* 4,11)¹⁰¹. Genericamente identificati con le anime che abitavano nel sepolcro, rimasero comunque legati a pratiche e a superstizioni popolari e questo fu il carattere fondamentale del loro culto: essi risultavano infatti essere invocati, come testimoniano le epigrafi, un po' ad ogni livello della società.

È comunque assai difficile definire tutte le sfumature di significato che riguardano queste divinità. Come scrisse Angelo Brelich: «*Manes* è semplicemente una parola; i significati che le furono attribuiti in tempi diversi da diverse persone, sono tanto divergenti che nel corso di un esame che riguarda il contenuto e l'essenza risulterebbero ben lontani uno dall'altro. Ma come il mito dell'inferno, così è anche il mito dei Mani: s'inquadra nella sua forma più elementare in quella visione del mondo, nel cui centro sta il contrasto dinamico della vita e della morte»¹⁰².

lascia dedurre che essi avevano qualcosa in comune col morto giacente nella tomba, ma non molto di più. Col tempo, forse, il mondo romano trovò in una sorta di identificazione fra il defunto e i Mani, un'idea di sopravvivenza nell'aldilà che, se pur comportava un'esistenza triste e dimezzata, era comunque opponibile al grande timore dell'annientamento. Poi, con l'influenza della cultura ellenistica, la mitologia funeraria romana divenne più complessa e sofisticata: molte divinità greche vennero trasposte in ambito latino e altre teorie sull'aldilà si sovrapposero a quelle già esistenti.

A questa contaminazione culturale si deve ascrivere l'elaborazione dell'oltretomba latino in conformità all'Ade omerico¹⁰³. Quest'ultimo sarà ripreso, fra gli altri, anche da Virgilio nel libro VI dell'*Eneide*, con una caratterizzazione però nuova, che introduce nell'idea dell'aldilà la nozione della sanzione morale, del tutto assente nel mondo greco¹⁰⁴. Nel pensiero romano pagano, quindi, finirono spesso per coesistere queste due idee: che il morto sopravvivesse nella tomba e anche negli Inferi. L'evidente contraddizione non sfuggì ai filosofi antichi, che quindi supposero che le anime, pur avendo nell'Ade la sede comune, si sdoppiassero e vivessero anche come *umbra* presso la tomba¹⁰⁵. Sta di fatto che le due credenze erano diverse e rispondevano a due fasi dell'umana coscienza. La più antica legava indissolubilmente la sorte dell'anima al suo corpo e le supposeva un residuo di vita fra le tenebre del sepolcro: l'altra, più tarda, cominciò a insinuare nelle coscienze l'idea dell'esistenza di un'unica regione sotterranea in cui risiedevano i defunti.

Quando però quest'ultima concezione si diffuse, di fatto le forme di onoranze per i defunti si erano già radicate secondo quella più antica, il che portò spesso alla commistione fra queste due credenze, per cui sui monumenti funebri si videro rappresentazioni che facevano capo sia all'una che all'altra. Ecco quindi che, accanto alle offerte votive e agli oggetti cari al defunto, fecero la loro comparsa figure come quella di Caronte, traghettatore delle anime al di là della palude Stigia¹⁰⁶. Nonostante queste convinzioni, che ebbero certo diffusione diversa anche a seconda del grado di preparazione culturale di coloro che vi si avvicinarono, le fonti testimoniano raramente una posizione propendente verso l'immortalità, mentre sembra fosse assai più diffuso un grande senso di incertezza nei

¹⁰¹ *CIL* XI 1209 e Add. p. 1253 = *CLE* 1550 = *CLE/Pad.* 4 = *IED* XVI 728 e *AE* 1931, 9 = *AE* 1933, 153 = *CLE/Pad.* 11.

¹⁰² Cfr. A. Brelich, *Aspetti della morte nelle iscrizioni sepolcrali dell'impero romano*, Budapest 1935, p. 21, vd. 23.

¹⁰³ Cfr. Pascal, *La morte...*, pp. 99-100.

¹⁰⁴ Cfr. Bernardi, *Pietas...*, p. 73: inoltre, sull'oltretomba virgiliano e i riferimenti a esso presenti nei *CLE*, M.L. Ricci - P. Carletti Colafrancesco - L. Gamberale, *Motivi dell'oltretomba virgiliano nei Carmina Latina Epigraphica*, in AA.VV., *Atti del Convegno Virgiliano di Brindisi*, Perugia 1983, pp. 199-234.

¹⁰⁵ Cfr. J. Nova'ková, *Umbra*, Berlin 1964.

¹⁰⁶ Cfr. Pascal, *La morte...*, p. 100.

confronti della sorte oltremondana. In assenza di una forte prospettiva escatologica, per chi moriva risultava dunque essenziale mantenere un rapporto e un legame quanto mai indissolubile con i viventi. Da qui la grande attenzione che il mondo romano pagano ebbe verso i riti funerari. Il sacro a Roma infatti si concretizzava soprattutto nei cerimoniali, mediante i quali si cercò una comunicazione col divino: il culto, dunque, servì soprattutto per far fronte alle proprie necessità attraverso le potenzialità degli dei. Essi erano ed esistevano solo in quanto mezzo, in una società che concepì spesso il sacro come opera dell'uomo¹⁰⁷. Il mondo dei morti, a Roma, come in altre civiltà, rispecchiò idee e comportamenti religiosi, che riflettevano la visione che questo popolo ebbe del proprio esistere e l'interpretazione che essi diedero ai grandi misteri della vita e della morte¹⁰⁸.

Un duplice atteggiamento di timore e di riverenza caratterizzò, quindi, la condotta del mondo quirite verso i defunti, che si riteneva potessero influire sulle vicende dei viventi o, nella peggiore delle ipotesi, tornare fra loro. Anche per esorcizzare questa paura, dunque, i Romani furono così attenti alle offerte votive, ai corredi funerari, alla cura per la sepoltura, alle feste in onore (elementi di cui si è parlato e si parlerà), cercando di non recidere mai bruscamente il rapporto con i trapassati. A Roma, ad esempio, fin dalle origini, fu scavato un grande fossato, il *mundus*¹⁰⁹, che, generalmente sbarrato da una pietra per evitare la contaminazione con gli Inferi, veniva aperto tre volte l'anno: il 24 agosto, il 5 ottobre e l'8 novembre - in rapporto alla vigilia della mietitura e alle semine autunnali, poiché forte era il legame fra l'uomo e la Terra, vista come luogo di morte e di fecondità - per ristabilire un contatto fra il mondo dei vivi e quello dei morti.

Al di là di questo rituale, del quale, per la verità, non si conosce molto, maggiori sono le testimonianze relative agli onori da tributarsi ai defunti, attraverso cerimonie che iniziavano il giorno stesso del funerale, al cui termine i congiunti consumavano sulla tomba (che prevedeva ampi spazi deputati a questo tipo di celebrazioni, come sedili e panche, che spesso occupavano un'area maggiore di quella destinata alla stessa sepoltura del morto) il banchetto funebre e, nove giorni dopo la sepoltura, la *cena novendialis*¹¹⁰: cena rituale in onore dei trapassati a conclusione del periodo del lutto. Era viva infatti la convinzione che il defunto prendesse parte al festino e che prelevasse concretamente i cibi e le bevande consumate sulla sua tomba. Queste offerte, spesso bottino degli affamati, venivano lasciate presso il luogo di sepoltura, sul quale, appunto in concomitanza con la *cena novendialis* si versava una libagione ai *Manes*, per propiziarsi e perché accogliessero bene il trapassato.

A queste celebrazioni, limitate alla sfera privata, se ne aggiungevano altre che avevano un riscontro pubblico e facevano parte, a tutti gli effetti, del calendario ufficiale romano, coinvolgendo quindi tutto il popolo. Il 9, l'11 e il 13 maggio a Roma si celebravano i *Lemuria*: questi erano giorni destinati al culto dei *Lemures*, considerati ombre vaganti di uomini morti anzitempo, che periodicamente invadevano il mondo dei vivi, e che quindi dovevano essere controllati mediante riti apotropaici. La tradizione volle che queste feste fossero state istituite da Romolo per placare lo spirito di Remo, da lui ucciso prima che potesse compiere azioni che lo avrebbero reso, una volta morto, *parens*: Remo fu quindi una sorta di prototipo di quelle larve vaganti che non erano ben disposte verso i vivi, poiché private prematuramente della loro vita e quindi delle loro azioni.

¹⁰⁷ Cfr. M. Meslin, *L'uomo romano*, Milano 1981, pp. 199-201 e, in particolare, sulla religione J. Bayet, *La religione romana*, Torino 1959.

¹⁰⁸ Cfr. Jones, *Le usanze...*, p. 324.

¹⁰⁹ Cfr. H. J. Rose, *Mundus*, *Diz. Ant. Class. Oxford II*, Roma 1981, p. 1419; e Meslin, *L'uomo...*, pp. 43-44; Bernardi, *Pietas...*, pp. 71-72.

¹¹⁰ Cfr. Petronio, *Satyricon* 65, 10; Tacito, *Annales* VI, 5,1; e Prieur, *La morte...*, p. 39; Toynbee, *Morte...*, p. 37.

Ovidio¹¹¹ ci informa sul rituale col quale questi spiriti venivano allontanati. In ogni *domus*, a mezzanotte, il *pater familias* si alzava, faceva schioccare le dita per allontanare gli spiriti, lavandosi poi le mani con acqua pura. Dopo di che si metteva in bocca delle fave nere¹¹² e, aggirandosi per la casa a piedi scalzi, le lanciava dietro di sé, una per una, ripetendo per nove volte la frase: «Con queste fave redimo me e i miei». Fatto ciò si lavava nuovamente le mani, percuoteva dei recipienti di bronzo e nuovamente ripeteva per nove volte: «Mani paterni andatevene»¹¹³. Durante tali ricorrenze i templi rimanevano chiusi e i matrimoni venivano vietati¹¹⁴: questo quindi parrebbe connotarle come feste pubbliche, anche se i rituali di cui si è detto venivano compiuti nella sfera privata.

Dal 13 al 21 febbraio, invece, si svolgevano i *Parentalia*¹¹⁵: con essi si apriva un periodo di nove giorni, a specchio del novendiale, dedicato al culto dei morti, che si concludeva il 21 febbraio, appunto, con i *Feralia*. La tradizione attribuì l'istituzione di questa festa al *pius* Enea, in quanto, come indicano il nome stesso e il verbo che esemplifica tutto l'insieme delle cerimonie (*parentare*), essa era dedicata non ai morti in generale, ma agli antenati, ai *parentes*: pertanto, essendo tali celebrazioni un gesto di *pietas* nei riguardi dei progenitori, nessuno meglio di Enea poteva esserne stato il fondatore.

I *Parentalia* comunque si svolgevano sia in ambito privato che pubblico. Nel primo caso - le celebrazioni venivano fissate in date variabili da una gens all'altra - le famiglie si recavano presso i sepolcri dei propri cari e ivi dedicavano corone floreali¹¹⁶, farro, grani di sale, pane inzuppato nel vino, allestivano banchetti, sacrificavano vittime, ma soprattutto, come sottolinea Ovidio¹¹⁷, profferivano preghiere e pietà filiale. Pubblicamente, invece, aveva luogo un sacrificio offerto a Quirino-Romolo, padre del popolo romano. Ogni attività, anche in questa occasione, era sospesa, a sottolineare la precisa volontà di dedicarsi completamente al culto delle anime defunte, fino a trascurare sia gli dei che i vivi. Il 21 febbraio cadevano i *Feralia* (pare dal verbo *ferre*, portare¹¹⁸, in riferimento alle offerte che si deponavano sui sepolcri). Questo, più di ogni altro giorno, sembra fosse dedicato a soddisfare le esigenze dei defunti, in modo da garantirsi la sicurezza e la continuità delle istituzioni.

Onorare i trapassi fu dunque un dovere, ma anche un modo per evitare che tornassero a interferire con il mondo dei vivi. Alcuni studiosi¹¹⁹, fra i quali il grande filologo Tedesco E. Rohde (che nella sua opera *Pysche* si occupò della spiritualità e della religione classica), sostennero che le società antiche furono spinte in questi loro rituali soprattutto dal timore che la morte incuteva loro: esisteva infatti la necessità di circoscriverla, di

¹¹¹ Ovidio, *Fasti* V, 429-444.

¹¹² Secondo un'antichissima e complessa condizione sacrale (funeraria) delle fave, topicamente nocive alla salute e legate all'interdizione pitagorica: cfr. M.D. Grmek, *Le malattie all'alba della civiltà occidentale*, Bologna 1985, p. 361 ss.

¹¹³ Sui *Lemuria* si vedano: Meslin, *L'uomo...*, p. 44; H.J. Rose, *Lemuria, Diz. Ant. Class. Oxford* II, Roma 1981, p. 1185; A. Invernizzi, *Il Calendario*, Roma 1994, pp. 56-57.

¹¹⁴ Ovidio, *Fasti* II, 555-567: e Toynbee, *Morte...*, p. 52.

¹¹⁵ Sui *Parentalia* si vedano: J.A. Hild, *Parentalia, Dict. Ant. Gr. Rom.* IV/1, Paris 1907 = Graz 1963, p. 333 ss.; F. Cumont, *Lux perpetua*, Paris 1949 = 1976, p. 29 ss.; Pascal, *La morte...*, p. 98; Prieur, *La morte...*, p. 39; Toynbee, *Morte...*, p. 52; Invernizzi, *Il Calendario...*, pp. 29-30.

¹¹⁶ Sulle corone floreali cfr. Pascal, *La morte...*, pp. 20-25: sulla valenza dei fiori cfr. supra e n. 68. Al riguardo è bene ricordare che nella stagione delle rose si celebravano i *Rosalia* (il calendario di Costantino menzionava per l'Urbe una festa generale delle rose il 23 maggio), durante i quali si tenevano banchetti, distribuendo rose ai convitati e deponendone altre sulle tombe (lo stesso avveniva nel *Dies violae*, 22 marzo): cfr. J.H. Hild, *Rosaria ou Rosalia, Dict. Ant. Gr. Rom.* IV/2, Paris 1907 = Graz 1963, p. 895; Cumont, *Lux ...*, pp. 37-45.

¹¹⁷ Ovidio, *Fasti* II, 542.

¹¹⁸ Cfr. Invernizzi, *Il Calendario ...*, p. 33 sulle ipotesi relative al nome attribuito a questa festività.

¹¹⁹ Cfr. fra gli altri L.-V. Thomas, *L'ambivalenza del rituale funebre: per il morto o per i sopravvissuti*, Zeta 1, 1986, pp. 21-29: e A. Ferrua, *Scritti vari di epigrafia e antichità cristiane*, Bari 1991, pp. 69-81.

intrappolarla in un luogo delimitato, in margine alla vita. Che il mondo dei vivi volesse tenere a distanza quello dei morti è testimoniato anche dalla collocazione delle sepolture romane: se in età arcaica, con ogni probabilità, queste ultime trovarono posto presso le case dei viventi, già nelle XII Tavole si sancì che nell'Urbe le tombe fossero poste al di fuori del *Pomerium*¹²⁰, perimetro sacro della città, per evitare contaminazioni al mondo dei vivi.

È Cicerone che ci dà notizia di quanto avessero previsto le *XII Tavole*, circa il divieto sia di seppellire sia di bruciare i cadaveri nell'Urbe: «*Hominem mortuum in urbe ne sepelito neve urito*»¹²¹, facendo rilevare che alcune eccezioni furono fatte solo per gli uomini illustri. Certo il pericolo di incendi e il problema che un luogo di culto pubblico (molti erano tali entro le città) non potesse essere vincolato da cerimonie di carattere privato, come accadeva nel caso delle sepolture, erano tangibili motivi di ordine pratico e religioso. Questi fattori, nel caso delle aree urbane, avevano fatto sì che le tombe sorgessero all'esterno delle mura o di altre convenzionali linee di confine, almeno fino a tarda età imperiale. Per motivi di accessibilità, le sepolture si svilupparono così fuori dai centri abitati (in modo non sempre ordinato e assai diverse per tipologia), lungo le *viae*: è il caso della via Appia a Roma, in cui le tombe corrono, visibili ancora oggi, per alcuni chilometri verso sud a partire da Porta San Sebastiano, oppure della "via dei Sepolcri" e della via fuori Porta Nocera e fuori Porta Ercolano a Pompei¹²².

Le necropoli, formatesi sul territorio italico, risentirono di fatto dell'influenza etrusca, per cui alcune ebbero un impianto più esteso, appunto caratterizzato da strade regolari, lungo le quali si allineavano le sepolture: la città dei morti era spesso un'immagine fedele di quella mediterranea, come l'Isola Sacra di Ostia, anche questa sviluppata all'esterno delle mura urbane¹²³. Il luogo dei defunti fu dunque ben separato da quello dei vivi, ma al di là di necessità pratiche e contingenti, contribuì a questa lontananza anche il bisogno di tenere a distanza tutto ciò che, per un motivo o per l'altro, risultava diverso e poteva costituire sia una minaccia per l'ordine sociale che una fonte di timore. Peraltro le tombe furono sempre considerate "funeste", forse perché si riteneva contaminante il contatto con il cadavere, quindi persino il diritto romano si attivò, per garantirne l'integrità e la tutela attraverso il tempo.

I Romani, infatti, erano convinti che, ogni atto comportante disturbi alla sepoltura vera e propria, provocasse sofferenza all'anima, quando essa visitava o abitava il luogo in cui giaceva il suo corpo. La *violatio sepulcri* era dunque un reato criminale, oggetto di sanzioni: pare che queste violazioni fossero in effetti assai diffuse. Sono testimoniate, nel tempo, riutilizzazioni di pietre tombali come materiale da costruzione per mura di città, di fortezze e di case, o come gradini, pavimenti, strutture portanti, vasche, fontane¹²⁴. A Ostia, per esempio, e già in età tardoantica, iscrizioni funerarie furono tagliate per servire quali sedili in una latrina pubblica¹²⁵, senza contare i numerosi reimpieghi cristiani, come quelli, pur tardivi, di *CLE/Pad.* 5 e 9¹²⁶. Anche la presenza di estranei e l'alienazione di un monumento funebre potevano creare problemi al defunto, per questo negli epitaffi ricorreva spesso la già citata formula *HMHNS* - «*H(oc) M(onumentum) H(eredem-eredes) N(on) S(equetur)*»¹²⁷,

¹²⁰ Cfr. I.A. Richmond, *Pomerium, Diz. Ant. Class. Oxford* II, Roma 1981, pp. 1688-1689.

¹²¹ Cicerone, *De legibus* II, 23, 58.

¹²² Cfr. AA.VV., *Romische Graberstrassen ...*, passim; Toynbee, *Morte ...*, pp. 53-73.

¹²³ Cfr. C. Pavolini, *La vita quotidiana ad Ostia*, Roma-Bari 1986, pp. 247-253; e Toynbee, *Morte...*, p. 53 ss.

¹²⁴ Sul riutilizzo di epigrafi come materiale da costruzione cfr. *CLE/Pad.* 10, e 5 e 9 per uso sacro, in età tardoantica.

¹²⁵ Cfr. Toynbee, *Morte ...*, pp. 56-57.

¹²⁶ *CIL* XI 1118 e Add. p. 1251 = *CLE* 0098 = *CLE/Pad.* 5 = *IED* XVI 509 e *CIL* XI 973 a e Add. p. 1251 = *CLE* 1108 = *CLE/Pad.* 9.

¹²⁷ Come indicato in *CIL* XI 1209 e Add. p. 1253 = *CLE* 1550 = *CLE/Pad.* 4 = *IED* XVI 728.

secondo la quale il monumento non doveva diventare un bene trasmesso col testamento, in modo che nessuno lo potesse riutilizzare, vendere, affittare o farvi seppellire qualcuno non gradito alla *gens*.

Solo l'integrità del sepolcro, infatti, poteva garantire la pace al defunto e trasmetterne il ricordo. Per mantenerla si prendevano quindi provvedimenti già nel momento in cui si faceva edificare la propria tomba (così agisce, come visto abbiamo, anche Trimalchione¹²⁸): inoltre esistevano multe che inibivano qualsiasi tipo di atto indecoroso rivolto alla sepoltura¹²⁹.

Se si riflette su quanto fosse importate per il mondo romano rispettare e proteggere le tombe, possiamo immaginare quanto fosse grave non averne una. Nei Romani, infatti, era radicata e prevalente l'idea che coloro che non avevano ricevuto l'onore di un sepolcro conducessero, dopo la morte, un'esistenza tristissima e vagassero fra le tenebre fino a che le loro ossa non fossero state ricoperte dalla terra: era quindi un "sacrilegio" lasciare abbandonati i cadaveri, poiché si impediva loro di trovare una certa pace. Nel caso in cui non risultasse possibile seppellire un corpo, magari in seguito a un naufragio o per morte in battaglia, si costruiva, se possibile, un *cenotaphium*, per dare una dimora all'anima, che veniva invitata a entrare in essa, invocando, per tre volte, il suo nome. Lo stesso Enea, disceso nell'Ade e incontrato Deifobo, gli dice di avere innalzato per lui un tumulo vuoto sul lido reteo, segnato dalle sue armi e dal suo nome, e di avere chiamato per tre volte i suoi Mani¹³⁰.

A volte la mancanza di sepoltura era conseguenza di una condanna a morte: ricordiamo che nel *Satyricon*, nell'episodio della matrona di Efeso¹³¹, i parenti di uno dei briganti approfittano della notte per trafugare il cadavere del loro defunto crocifisso (quindi destinato a essere divorato dalle fiere) e dargli sepoltura. Tale era comunque il terrore di non avere una tomba, che questa paura venne più volte sfruttata perfino come minaccia o utilizzata, come reale violenza, da tiranni e dagli stessi imperatori in momenti particolarmente difficili¹³². Infatti rimanere insepolti era un po' come perdere l'identità che, come abbiamo avuto modo di vedere, era ribadita con forza dal Romano, particolarmente in occasione della propria morte. A questa terrificante condizione di *insepultus* si cercava dunque, il più delle volte, una soluzione già in vita, così come indicano molte fonti epigrafiche (cfr. *CLE/Pad.* 1, 7)¹³³: «VF» / «sibi vivus fecit», si legge su numerose iscrizioni funerarie dal I secolo d.C. in poi, a testimonianza che durante la vita si pensò e si pianificò la propria morte.

Coloro che appartenevano ai ceti dominanti, disponendo di ingenti patrimoni, in genere non ebbero problemi a farsi costruire un monumento funebre, lasciando spesso anche somme in denaro che ne garantissero il rispetto e gli onori nel tempo (cfr. *CLE/Pad.* 7)¹³⁴. Assai più complessa si presentava invece la situazione di coloro che, vivendo una vita di affanni quotidiani, per lo più non possedevano i mezzi per darsi una degna sepoltura. A questo scopo sorsero nell'Urbe e nelle province, soprattutto in età imperiale, le associazioni

¹²⁸ Petronio, *Satyricon* 71, 7.

¹²⁹ Sul diritto relativo alle tombe e al loro aspetto cfr. F. De Visscher, *Le droit des tombeaux romains*, Milano 1963, passim; F. Fabbrini, *Res Divini Iuris, Novissimo Digesto Italiano* 15, Torino 1968, pp. 510-565: e in particolare, sulle multe sepolcrali, A.M. Rossi, *Ricerche sulle multe sepolcrali romane*, Riv. Stor. Ant. 5, 1975, pp. 111-159.

¹³⁰ Virgilio, *Aeneis*, VI, 494-507.

¹³¹ Petronio, *Satyricon* 111-112.

¹³² Tacito, *Annales* I, 62, 2.

¹³³ *CIL* XI 1273 e Add. p. 1253 = *CLE* 1009 = *CLE/Pad.* 1 = *IED* XVI 646.

¹³⁴ *AE* 1962, 161 = *CLE/Pad.* 7 = *IED* XVI 437.

funerarie¹³⁵. Tra i numerosi "circoli" esistenti nel mondo romano, i *collegia "funeraticia"* in linea di massima furono ben tollerati dallo Stato e su di essi non gravò l'ombra del sospetto o della sedizione: diffusi in genere fra i ceti sociali più bassi - schiavi e liberti - rispecchiavano spesso i reali bisogni che questi avevano di garantirsi una sepoltura. I loro membri si incontravano raramente, e solo per pagare il contributo stabilito per le spese dei funerali, che, se non riuscivano a essere coperte interamente, vedevano l'intervento degli altri *socci* a tutela delle esequie¹³⁶. Tali associazioni furono quindi, per molti Romani, l'unico modo per non morire senza lasciare traccia di sé nel ricordo dei vivi e per non essere attanagliati anche da questa paura.

Essi, dunque, se fu loro possibile, pianificarono accuratamente la loro morte, dopo aver tentato di combatterla o di addomesticarla con la riflessione o con cerimonie funebri che altro non furono che riti di vita. In realtà, ciò che essi facevano per i defunti, in buona percentuale, veniva effettuato, di fatto, per assicurare i viventi, e questo non ci deve stupire.

Ancora oggi infatti l'uomo è consapevole che la morte è il momento inevitabile di ogni esistenza, ma non riesce comunque a rassegnarsi, al punto da averla allontanata dalla propria esistenza e relegata, grazie a una maggiore disponibilità di servizi e a un modo di vita diverso, in altri luoghi, staccati dalla sua quotidianità¹³⁷. Certe paure comunque non paiono essere del tutto superate, se uno slogan per una campagna pubblicitaria pro-cremazione lanciata negli anni '70 in Inghilterra recitava: «La cremazione non cancella il ricordo»¹³⁸.

In rete ormai sono assai diffuse varie tipologie di cimiteri virtuali, anche per animali, in cui, oltre ai dati anagrafici dei defunti, le lapidi "virtuali" riportano foto, informazioni biografiche e i commenti dei visitatori. In queste sedi soprattutto viene garantita la perpetuità. Se nei cimiteri reali c'è una durata prevista per le differenti tipologie di sepoltura, quindi, dopo un certo periodo, l'identità del defunto e quindi la memoria di lui può non essere più visibile, l'identità funebre digitale nei Cimiteri online è eterna: non viene mai cancellata. Oggi come ieri quindi mantenere il ricordo, la memoria di un'esistenza è un'esigenza sentita a tal punto da coinvolgere anche le più moderne tecnologie.

L'uomo moderno dispone quindi di notevoli mezzi per ricordare o per dimenticare rispetto al Romano, il quale invece poteva affidarsi soltanto all'epitaffio, a quella sorta di biglietto da visita che egli lasciava sulla terra, a garanzia di una sopravvivenza che forse non sempre lo convinse, ma rispetto alla quale non seppe trovare di meglio.

Con la tomba si perpetua il ricordo, si realizza una continuità di affetti. E forse non troppo lontano da questa riflessione si trovò, secoli più tardi, anche il Foscolo, quando, in risposta all'editto di Saint Cloud del 1804 (esteso all'Italia due anni dopo), che voleva lapidi uguali per tutti i defunti, egli, con amarezza si pose questo interrogativo:

*Ma perché pria del tempo a sé il mortale
invidierà l'illusìon che spento
pur lo sofferma al limitar di Dite?*

¹³⁵ Riguardo a quelle costituite da militari per garantirsi le esequie cfr. G. Consiglio, *Il soldato romano: carriera militare e vita privata*, "Ager Veleias", 5.07 (2010), pp. 1-29 [www.veleia.it].

¹³⁶ Sulle forme di associazionismo nel mondo romano si vedano F.M. De Robertis, *Il fenomeno associativo nel mondo romano*, Roma 1981 e, in particolare sull'attività funeraria dei collegi, J.P. Waltzing, *Étude historique sur les corporations professionnelles chez les Romains*, I, Louvain 1895 = Roma 1968, pp. 256 ss., 294 ss.

¹³⁷ Cfr., a questo riguardo, alcune fra le fondamentali opere relative all'evolversi, nei secoli, dell'atteggiamento dell'uomo di fronte alla morte, supra n. 2.

¹³⁸ Cfr. Toynebee, *Morte...*, p. VII.

*Non vive ei forse anche sotterra, quando
gli sarà muta l'armonia del giorno,
se può destarla con soavi cure
nella mente de' suoi?*¹³⁹

© – Copyright — www.veleia.it

¹³⁹ Foscolo, *Dei Sepolcri*, 23-29.